ISSN 0326-6117

GLADIUS

" GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI "



EL CORDERO PASCUAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS
P. Iván R. Luna

EXAMEN CRITICO DEL LIBERALISMO COMO CONCEPCION DEL MUNDO
Alberto Caturelli

EDUCACION Y DETERMINISMO
Antonio Caponnetto

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA
Abelardo Pithod

ABOLICION DEL HOMBRE: UNA RELECTURA ACTUAL DEL MITO GRIEGO PRELIMINAR
Héctor J. Padrón

ESTECO, LA CIUDAD DESTRUIDA
Grupo de Estudios del Tucumán "Fray Petit da Mural"

LA PILDORA Y SUS EFECTOS SECUNDARIOS

2

GLADIUS

Director: Rafael Luis Breide Obeid

— Los artículos que llevan firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.

— No se devuelven los originales no publicados.

Dirección, Redacción y Administración: Tucumán 1727 (1050) Capital Federal

Distribución: Comité Ejecutivo del Libro Católico
América 834 - San Andrés (C.P.: 1651) Bs. As.
Teléfonos: 755-0115, 767-7849

Correspondencia: a nombre de Ismael R. Pozzi Albornoz
Casilla de Correo 5524
1000 - Correo Central

BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones
San Blas 4027 - Capital Federal

Juan Carlos SACK
- San Rafael -
M

GLADIUS

Año 1 – Nº 2
Pascua de 1985
REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 308072

INDICE

Rafael Luis Breide Obeid	Editorial: *"Crux stat dum volvitur orbis"*	3
P. Iván R. Luna	*El Cordero Pascual en el pensamiento de Santo Tomás* .	5
Alberto Caturelli	*Examen crítico del liberalismo como concepción del mundo* .	15
Juan Luis Gallardo	*Soneto de la ley y de la espada*	39
Antonio Caponnetto	*Educación y determinismo* .	41
Abelardo Pithod	*Hacia una psicología humana*	69
Eduardo B. M. Allegri	*En el aire*	93
Héctor J. Padrón	*Abolición del hombre: Una relectura actual del mito griego preliminar*	95
Grupo de Estudios del Tucumán "Fray Petit de Murat"	*Esteco, la ciudad destruida.* Un símbolo de sabiduría histórica	105
La píldora y sus efectos secundarios		117
Platón, Pieper, Castellani, Guénon, Lewis, Tolkien y San Pablo . . .	*Diálogos en la Posada del Fin del Mundo.* La tradición del convivio	137
Bibliografía		145

El grabado de la p. 94 es de Juan Antonio Ballester Peña

EDITORIAL

"CRUX STAT DUM VOLVITUR ORBIS"

En la Semana Santa se conmemora la Pasión y Muerte de Nuestro Señor Jesucristo.

La Cruz clavada sobre el Calvario permanece uniendo el Cielo y la Tierra y a los hombres entre sí. Pero la Cruz no sólo es signo de unión y reconciliación de Dios con los hombres, de los hombres entre si y del hombre consigo mismo; sino que también es Signo de contradicción que, como una espada, divide el Reino de Dios del espíritu del mundo.

El espíritu del mundo, sostenedor de una libertad absoluta, que no admite ningún límite, entra necesariamente en guerra con Dios, al desconocer el orden sobrenatural; en guerra con la naturaleza, pues no admite norma natural que respetar y transforma todo el Universo en material manipulable y explotable; y pone en guerra a los hombres entre sí.

Pero la violencia más dramática es la que lleva el hombre mundano contra su propia persona; puesto que en el ejercicio de una libertad sin fronteras, en busca desenfrenada de la plenitud del poder, desea ir más allá de los límites de su cuerpo, del tiempo y del espacio, y cae en el frenesí dionisíaco de la ebriedad y la metamorfosis, cambiando incesantemente para huir de su propia realidad.

En este estadio, el hombre luego de haber declarado la independencia de la voluntad respecto de la manifestación intelectual del bien, luego de haber roto la ligazón entre razón y fe y entre

inteligencia y orden real objetivo, se vuelve contra sí mismo manipulándose y sacrificando su ser real en aras de un ser ficticio que le propone su soberbia.

Es preciso meditar cada vez más en el Misterio del Dios Encarnado para concluir que ningún orden de la realidad pueda considerarse autosuficiente, liberado de Cristo, por el cual y para el cual todas las cosas fueron hechas.

Por lo tanto, ni la economía, ni la política, ni la ciencia, ni la pedagogía, ni ninguna actividad humana puede estar desvinculada de la ética, y toda la cultura debe volver a Dios.

La tarea de restaurar en Cristo todas las cosas, rescatándolas de las tinieblas del imanentismo y la apostasía, es ciclópea; pero no debemos desalentarnos pues

> *"el Señor ha resucitado de entre los muertos,*
> *como lo había dicho;*
> *alegrémonos y regocijémonos todos,*
> *porque reina para siempre".*
>
> *(Misal Romano)*

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID
Pascua 1985

EL CORDERO PASCUAL EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

> Nadie ha tenido nunca la gracia del Espíritu Santo más que por la fe en Cristo, explícita o implícita. Pero, por la fe en Cristo el hombre pertenece ya al Nuevo Testamento. De este modo, todos aquellos a quienes ha sido aplicada la ley de la gracia pertenecían ya, por este hecho, al Nuevo Testamento.
>
> I-II q.106, a.1, ad 3

1. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL CULTO DE LA LEY ANTIGUA

Para Santo Tomás la fe posee un dinamismo que rige la historia del hombre. Este dinamismo se debe a la presencia del Misterio de Cristo en los acontecimientos de la humanidad; porque Cristo es la causa final-consumativa de toda la creación.

Esta fe en Cristo por venir, del Antiguo Testamento, y en Cristo presente del Nuevo Testamento, es también la causa de que sólo exista "un testamento", como se expresa Clemente de Alejandría:

> De hecho no hay más que un Testamento: aquel que, portador de la salvación desde el comienzo del mundo, ha llegado hasta nosotros; basta sólo comprender que es diverso en sus dones según los diversos tiempos y generaciones. Pues es natural que no haya más que un don irrevocable de la salvación, viniendo de un único Dios y por mediación de un único Señor. Nos socorre de múltiples maneras y suprime la pared divisoria que separa al griego del judío, porque para él no hay más que un pueblo elegido. Y así los dos pueblos han llegado a la unidad de la fe y de los dos ya sólo resulta un pueblo elegido. (*Stromata* 6,13).

Es también por eso que existe sólo una Iglesia, en prepara-

ción en la Ley Antigua, y realizada en la Ley Nueva: "Los Padres Antiguos pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos" (III q.8, a.3, ad 3). Esta fe implícita de aquel pueblo de los tiempos proféticos —como gusta decir San Agustín— se expresó como profesión de fe en toda su vida, pero *primo et per se* en su vida cultual. Las ceremonias del culto del Antiguo Testamento son la traducción práctica de su vida teologal. Esta vida es sustancialmente idéntica a la del Nuevo Testamento —como se ha dicho— ya que es, anticipadamente, un vivir en el Misterio de Cristo. Entonces, las ceremonias en las que se sostiene esta vida teologal son *primo et per se* figurativas del Misterio de Cristo.

> Los preceptos ceremoniales son *primo et per se* figurales, como instituidos principalmente para figurar el Misterio de Cristo como futuro. I-II q. 104, ad 3.

En toda la vida del pueblo de la Antigua Alianza, y aun en la vida de los Patriarcas, está latente el Misterio de Cristo —la Promesa Redentora—, al cual tiende todo el mundo, por medio del Israel de Dios. La Promesa es la "razón de ser" de la existencia de Israel. Así escribe Santo Tomás comentando Juan 5,39:

> Les dice: *Escrutad las Escrituras*, como si dijera: Vosotros no tenéis la Palabra de Dios en vuestros corazones, sino en las Escrituras, por eso buscadla en otra parte.
>
> *Escrutad las Escrituras*, el Antiguo Testamento. Pues la fe en Cristo estaba contenida en el Antiguo Testamento, mas no en la superficie, sino estaba escondida en lo profundo, en sombras, en figuras; II Cor 3,15: *Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones.* De ahí que señaladamente dice *escrutad*, buscad en lo profundo; Prov 2,4: *Si la buscas como la plata, y como un tesoro la rebuscas, entonces entenderás el temor del Señor y la ciencia de Dios encontrarás*; Sal 118,125: *Dame entendimiento y escrutaré tus mandamientos.*
>
> La razón de esta búsqueda está en vuestra opinión, porque *juzgáis tener en ellas*, en las Escrituras, *la vida eterna*. Ez 28,19: *Porque ha observado todos mis preceptos, por eso vivirá.*
>
> Pero estáis engañados. Los preceptos de la Ley Antigua si bien eran vitales, no tenían la vida por ellos mismos, sino que se los llama vitales en cuanto conducen a mí. Mas, como vosotros los usáis como si tuvieran vida por ellos mismos, por eso mismo os engañáis. Pues, *ellas*, las Escrituras, *son las que dan testimonio de mí.* O sea, son vitales en cuanto conducen a mi conocimiento. Y esto:
>
> Por los profetas; Is 7,14: *He aquí que una virgen concebirá...*; Deut 18,15: *El Señor, tu Dios, suscitará, en medio de ti, un profeta como yo.*
>
> También por las obras místicas de los profetas; Os 12,10: *Por las manos de los profetas me mostré.*

También por los sacramentos y figuras, como en la inmolación del cordero y en los demás sacramentos figurales de la Ley; Hebr 10,1: *No conteniendo, en efecto, la ley más que una sombra de los bienes futuros*, etc.

Y por lo mismo que se multiplicaban tanto los testimonios de Cristo en el Antiguo Testamento, dice San Pablo en Rom 1,2: *Dios ya había prometido por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne.*

Super Ioannem Cap 5. L.6, n. 823.

La fe, naturalmente no desposeída de la caridad (fe formada), del Antiguo Testamento tiene dos aspectos bases: la Unidad de Dios Creador y la Promesa Redentora. Todo el culto, expresión de esa vida teologal, va a confirmar y robustecer esa fe, que, en último término, tiene por objeto al Dios Vivo y Fiel.

Conforme a estos dos aspectos, el culto tiene dos razones: una literal y otra figural o mística. En el culto se hace profesión de fe, según la razón literal, en el Dios Vivo, al recordar los beneficios de Este sobre el pueblo y sobre todo la obra de la creación. De aquí nace el aborrecimiento a toda clase de idolatría, de infidelidad a Dios.

Según la razón figural, en el culto se adoraba al Dios Fiel. Aunque la misma Escritura llama a este culto "sombra" no debemos olvidar que los fieles de la Antigua Alianza eran justificados, lo mismo que nosotros, por la Gracia de Cristo, toda vez que no hay otra justificación. Por eso los preceptores de la Ley Antigua "justificaban en cuanto disponían a los hombres a la gracia justificante de Cristo, a la cual también figuraban" (I-II q.100, a.12). ¿Pero acaso las figuras no eran sino sombras? Así responde el Santo Doctor:

Las cosas divinas no se revelan a los hombres más que según su capacidad; de otra manera se les daría materia de perderse porque despreciarían cosas que escaparían a su entender.

Por eso fue muy útil que, bajo el velo de ciertas figuras, se enseñara a ese pueblo rudo los misterios divinos, para que, al menos, los conocieran implícitamente, mientras esas figuras fueran útiles al honor de Dios.

I-II q.101, a.2, ad 1.

Si nosotros, que estamos en la plenitud de los tiempos, somos rudos para entender los misterios divinos, mucho más lo eran los judíos veterotestamentarios. Puede agregar el Doctor Angélico que la grandeza del Misterio de Cristo, que es superexcelente, es la razón de la multiplicidad de las ceremonias cultuales del Antiguo Testamento. Toda la vida cultual, expresiva de la fe del

Antiguo Testamento, tendía a este último fin. El Sacrificio de Cristo es la perfección de todos los sacrificios del pueblo de Israel. En Ef 5,2, se dice que Jesús es ofrecido en oblación; en Mc 10,15; Rm 3,25; Heb 9,10 se lo denomina sacrificio expiatorio; en Mt 26,26 ss; I Cor 10,19 se lo llama sacrificio de comunión. Cristo es el que explica los sacrificios de la Ley, no viceversa. El sacrificio de Cristo no está modelado sobre los sacrificios levíticos: El es el modelo, y aquéllos, copias imperfectas.

> Cuando lo que se ordena a un fin es suficiente para conducir a dicho fin, entonces es suficiente un medio para un fin. Así una medicina, si es eficaz, basta para dar la salud.
>
> Por razón de la debilidad o imperfección de los medios hay que multiplicarlos; así se emplean muchas medicinas cuando una no basta.
>
> Las ceremonias de la Ley Antigua eran ineficaces e imperfectas para representar el Misterio de Cristo, que es superexcelente, y también lo eran para doblegar la mente de los hombres a Dios. Por eso dice Hebr 7,18: *De este modo queda abrogada la ordenación precedente, por razón de su ineficacia e inutilidad: ya que la Ley no llevó nada a la perfección.*
>
> Por eso era necesario que las ceremonias se multiplicaran.
>
> I-II q.101, a.3, ad 1.

La razón figural, pues, está unida íntimamente a la adoración del Dios Fiel, y por eso a la gracia justificante de Cristo, objeto de la Promesa Redentora. Todos los ritos del Antiguo Testamento "fueron instituidos por Dios tendiendo en figura a Cristo" (I-II q.103, a.4, ad 1). Lo figural era la atmósfera divina en que vivían los justos de la Antigua Alianza: "Todo el estado de aquel pueblo era figural, según I Cor 10,11: *Todo les acontecía en figura*" (I-II q.104, a.2).

> El pueblo de los judíos fue elegido por Dios para que de él naciera Cristo. Por eso era necesario que todo el estado de dicho pueblo fuese profético y figural, como dice San Agustín en Contra Fausto.
>
> I-II q.104, a.2, ad 2.

Toda la variedad de los sacrificios figurales toman su unidad y razón de lo figurado y por éste son iluminados.

> Entre todos los dones que Dios dio al género humano caído por el pecado descuella el de su Hijo. Jn 3,16: *Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la Vida Eterna.*
>
> Por eso el sacrificio más grande es el que hizo el mismo Cristo, ofreciéndose a sí mismo a Dios en olor de suavidad; Ef 5,2: *Caminad en el amor, como Cristo nos amó y se entregó por nosotros en oblación y sacrificio de fragante y suave olor.*

Por cuya razón todos los sacrificios se ofrecían, en la Antigua Alianza, para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto por lo imperfecto. Así dice San Pablo en Hebr 10,11: que el sacerdote de la Ley Antigua *asiste cada día para ejercer su ministerio y ofrecer muchas veces los mismos sacrificios, que nunca pueden quitar los pecados; Cristo, habiendo ofrecido un sacrificio por los pecados, para siempre se sentó a la diestra de Dios.*

Y porque la razón de la figura se toma de lo figurado, por eso las razones de los sacrificios figurales de la Ley Antigua hay que tomarlos del Verdadero Sacrificio de Cristo.

I-II q.102, a.3.

2. CRISTO Y EL SACRIFICIO PERPETUO

¿Por qué Juan Bautista, dando testimonio de Cristo, lo llamó especialmente "cordero"?

Conforme se dice en Num 28,3: *He aquí el sacrificio de combustión que ofreceréis al Señor. Cada día dos corderos primales, sin defecto, como holocausto perpetuo. Ofrecerás unos de los corderos por la mañana y otro por la tarde.* Si bien se realizaban muchos sacrificios en el templo y en distintos tiempos, solamente uno era el cotidiano, en el que continuamente se ofrecía un cordero por la mañana y otro por la tarde...

Por tanto, por el cordero, que *era* el sacrificio principal, estaba significado Cristo, que *es* el principal sacrificio (...).

Se ofrecía por la mañana y por la tarde. Por Cristo alcanzamos la contemplación y el gozo de las realidades divinas inteligibles, lo que es propio de la contemplación matutina. Y a la vez, somos instruidos sobre el modo de usar las cosas terrenas sin ensuciarnos, lo que es propio de la contemplación verpertina.

Super Ioannem Cap. 1, L.14, n.257.

La idea de Cristo-Cordero es fundamental en el Nuevo Testamento. Así, en San Pedro, leemos: *Habéis sido rescatados... por una sangre preciosa, la del cordero sin defecto y sin tacha, la sangre de Cristo* (I Ped 1,16).

Santo Tomás lee el cuarto Evangelio con la óptica de San Juan, no con la del Bautista. Porque si bien es cierto que la expresión "Cordero de Dios" en la mente de San Juan Bautista alude a los poemas de Isaías, en San Juan Evangelista designa la totalidad de la simbología bíblica que culmina en el Apocalipsis donde el cordero inmolado es el equivalente de Cristo. Por eso, saltando la imagen del "cordero que llevan al matadero", propia de Isaías, Santo Tomás ve a Cristo en el Sacrificio Perpetuo, porque lo que va a salvar al hombre de sus pecados será el Sacrificio Eterno de Cristo. Así como los justos del Antiguo Testamento vivían en una

atmósfera figural, los cristianos vivimos en un presente de eternidad.

> Por el cotidiano sacrificio del cordero se figuraba la perpetuidad de Cristo, que es el Cordero de Dios.
>
> I-II q.100, a.5, ad 2.

La idea de salvación, en la fe de Israel, estaba tan ligada con este Sacrificio Perpetuo, que en el Libro de Esdras se nos dice que después del cautiverio fue una de las primeras liturgias que se restauraron, lo mismo que en el libro de Daniel, la supresión de este Sacrificio es considerada una de las mayores calamidades para el pueblo.

Como vamos viendo, Santo Tomás, leyó a San Juan a la luz de toda la tradición eclesiástica: El cordero es figura de Cristo por el carácter propiciatorio.

> Consiguientemente (el Bautista) da su testimonio al decir: *He aquí el Cordero de Dios*, que no es solamente demostrativo, sino admirativo de su virtud; Is 9,6: *Y se llamará Admirable.*
>
> Y es verdaderamente admirable la virtud de este cordero que muerto, venció al león, es decir a aquel león rugiente del que se dice (I Ped 5,8): *Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar.* Por eso este cordero mereció ser llamado león victorioso y glorioso; Ap 5,5: *No llores, mira que ha vencido el león de la tribu de Judá.* Brevemente da testimonio diciendo: *He aquí el Cordero de Dios,* sea porque los discípulos, a los que se les daba este testimonio, ya habían sido instruidos suficientemente por él sobre Cristo, sea también para que por eso se entendiera bien toda la intención del Bautista, que era sólo conducirlos a Cristo.
>
> No les dijo: id a El. Para que no les pareciera que le iban a hacer un favor a Cristo si lo seguían, sino que recomienda la gracia de Cristo de modo que juzguen un beneficio para ellos si siguen a Cristo. Por eso dice: *He aquí el Cordero de Dios*, o sea, he aquí aquel en quien está la gracia y la virtud para limpiar los pecados. Hay que tener en cuenta, según se dijo, que el cordero se ofrecía para remisión de los pecados.
>
> *Super Ioanem*, Cap. 1, L.15, n. 283.

Destaquemos el último párrafo del texto. La razón del apelativo de cordero que se le da a Cristo, se refiere sobre todo a su función sacerdotal.

3. CRISTO, NUESTRA PASCUA

El Misterio de Cristo es el que guía el dinamismo de la fe. Mas el Misterio de Cristo es inabarcable por ser Misterio de Dios.

Los aspectos de dicho Misterio que, con la guía del Magisterio, el teólogo puede descubrir en realidad son pocos. Y no hay que perder de vista que son aspectos respecto de nosotros, inseparables del todo del Misterio de Dios; por eso también ellos son inefables. Uno de dichos aspectos es la Pasión y su representación en la Eucaristía, figurado en el culto levítico por la Fase y su representación en el cordero. Pues bien, siendo la Pasión del Señor el centro de todo el Misterio de Cristo, y la Eucaristía, que lo representa, el centro del culto del Nuevo Testamento, se colige de ahí la importancia de la pascua judía según que era figural de éstas. Por eso dice Santo Tomás:

> Se celebraba la Pascua (Fase) por la futura Pasión de Cristo, que pasó temporalmente, llevándonos al descanso del sábado espiritual.
>
> I-II q.100, a.5, ad 2.
>
> El cordero pascual principalmente fue figura de la Eucaristía con relación a la Pasión de Cristo, que está representada por este sacramento.
>
> III q.80, a.10, ad 2.
>
> Cf. III q.73, a.6.

Y aclara

Lo que es propiamente figura de la Pasión es la Fase o Pascua, en sus dos aspectos: preparación para la salvación y salvación en sí. El sentido figural del cordero pascual está propiamente en la Eucaristía. El cordero pascual era representativo de la salvación hebrea (salvación de Dios) y a la vez figural de la Eucaristía, la Salvación por medio de Cristo.

> Aquel cordero fue figura de Cristo inocente; Jn 1.2: *He aquí el Cordero de Dios*. Así, pues, como ese cordero figural era inmolado por los hijos de Israel para que el pueblo de Dios se librara del ángel exterminador, y para que atravesaran el Mar Rojo, liberados de la esclavitud de los egipcios; de la misma manera, Cristo, fue muerto por los hijos de Israel, por cuya sangre el pueblo de Dios es liberado del dominio del diablo y de la esclavitud del pecado, por el bautismo como por el Mar Rojo.
>
> Aquel cordero figural se llamaba la pascua de los judíos porque se inmolaba en signo del tránsito; por eso Mat 26,17: *¿Dónde quieres que preparemos para comer la pascua?* o sea, el cordero pascual.
>
> *I Ad Corinthios* L.II, n.246.

La Pascua o Fase, luego, es figura de Cristo, según que preanunciaba todo el Sacrificio de Cristo en cuanto que fue un tránsito, y los méritos de El derivados, que son nuestro tránsito.

El sentido del tránsito lo explica el Santo Doctor comentando Hebreos 11,28: *Por la fe celebró la Pascua.* Este tránsito tuvo dos partes: primero, la preparación, y segundo, el tránsito mismo:

> En cuanto a lo primero, pone la narración de Exodo 12, donde el Señor les mandó, antes de la salida de los hijos de Israel, esa noche, inmolar un cordero y con su sangre untar los postes, comer sus carnes asadas con panes ázimos y lechugas silvestres, etc., según se lee alii.
>
> Y esto se llamaba pascua, o sea, el comer el cordero y la efusión de la sangre. Ambas cosas concurrían para aquel tránsito que habrían de realizar próximamente (...).
>
> Entonces, en esa pascua hubo un doble tránsito. Uno, del Señor, matando a los egipcios; el otro, el del pueblo. Así, luego, con la sangre de Cristo, que es el Cordero Inmaculado, los fieles deben untar sus postes: el entendimiento y los afectos.
>
> Dice, pues, *por la fe celebró la pascua*, comida del cordero, y *la aspersión de la sangre*, para untar los dinteles de las casas.
>
> *Ad Hebraeos* L.VI, n.621.
>
> Cuando dice: *por la fe atravesaron el Mar Rojo como por tierra seca*, trata del tránsito en sí mismo. Primero muestra el hecho y luego que pertenece a la fe.
>
> Dice, entonces, *por la fe* ... etc. Dos cosas se hicieron allí por la fe. Una, la que hizo el hombre; se reunieron para pasar, lo que no sucedió sin fe. La otra, de parte de Dios, el que las aguas se dividieran quedando dos muros. Esto también fue por la fe, porque la obra de los milagros es atribuida a la fe; Mt 17,2: *Si tuviérais fe como un grano de mostaza, diríais a este monte: vete de aquí hacia allá, y se iría.*
>
> Ib. n.623.

Cristo, como el perfecto hijo de Abraham, es el que hace plena la fe en el Dios Fiel. Por eso, su muerte, aunque para los fariseos era el cumplimiento de una condena, para su conciencia era un verdadero sacrificio de culto.

> *Sabéis que dentro de dos días es la Pascua* (Mt 26,2).
>
> En esta preanunciación no preanuncia tan sólo, sino que dice: *dentro de dos días es la Pascua.* Y esto es para señalar que la pasión de Cristo no es cualquier pasión, sino que está signada por el sacrificio pascual.
>
> *Super Mathaeum* C.26, n.2119.
>
> Los fariseos pensaban de una manera, pero otro era el pensamiento de Cristo. Ellos pensaban en dos cosas: en su muerte y en que no fuera crucificado en la fiesta, lo que significaba que esta inmolación sucedía a la inmolación del cordero pascual.
>
> *Super Mathaeum* C.26, n.2126.

Para Santo Tomás, entonces, la Pascua o Fase designa un hecho múltiple que recibe su coherencia en la fe. Preparado en la manducación del cordero, junto con la aspersión de la sangre del mismo, y realizado en la liberación de la esclavitud por el paso del Mar Rojo. De la misma manera, el Sacrificio de Cristo es un hecho múltiple. La humanidad llega a la salvación en el cumplimiento de la Promesa. En Cristo, la Promesa, se realiza el retorno a Dios del hombre, ya sea de El mismo que vuelve al Padre, ya sea de todos nosotros que nos unimos a Jesús porque El es el "camino" de retorno al Padre. Aquí está el núcleo del Sacrificio de Cristo. Pero no hay que olvidar que este Sacrificio no es un hecho aislado, sino toda la vida de Cristo: El se ofrece en obediencia y amor a la voluntad de su Padre en todos los actos de su vida, cuya coronación está en el monte Calvario.

> Por la inmolación del cordero pascual se significaba la inmolación de Cristo según I Cor 5,7: *Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado.*
>
> La sangre del cordero, que liberaba del ángel exterminador, con la que untaban los postes de las puertas, significaba la fe en la Pasión de Cristo en el corazón y en la boca de los fieles, por la que somos liberados del pecado y de la muerte, I Ped 1,18: *Considerad que habéis sido rescatados ... por la sangre de Cristo.*
>
> Comían sus carnes para significar la comida del Cuerpo de Cristo en el Sacramento.
>
> Eran asadas al fuego para significar la pasión o la caridad de Cristo. Lo comían con panes ázimos, para significar el trato puro de los fieles que comen el Cuerpo de Cristo, I Cor 5,8: *Así festejemos (nuestra Pascua) con los ázimos de la pureza y la verdad.*
>
> Se añadían las lechugas silvestres en signo de la penitencia por los pecados, que es necesaria para los que comen el Cuerpo de Cristo.
>
> Los riñones hay que ceñirlos con el cíngulo de la castidad.
>
> Los calzados en los pies son los ejemplos de los Padres de antaño ya fallecidos.
>
> El báculo en las manos significa el cuidado pastoral.
>
> Manda que se lo coma en la casa de familia, es decir, en la Iglesia Católica, no en reuniones con los herejes.
>
> I-II q.102, a.5, ad 2.

Sea lo que fuere de las explicaciones que se dan sobre el paso del Mar Rojo, no hay lugar a duda que fue algo maravilloso, una extraordinaria intervención de Dios. De otra manera sería una ridiculez el hecho de la constante referencia que hace la liturgia levítica acerca de esa gesta. Y digo que sería una ridiculez porque

basta que nos detengamos un poco en las páginas de los Libros Santos para darnos cuenta de que esa intervención de Dios fue para ellos lo que para nosotros es la Resurrección de Cristo. Todas las explicaciones que han tendido a disminuir lo extraordinario de aquella gesta no han hecho otra cosa que querer hacer vana la fe de Israel en el Dios Vivo.

Cristo reafirma esa fe, que hacía constante referencia al paso del Mar Rojo, y da un nuevo fundamento a su Israel, al Israel de Dios. Cristo acepta totalmente su Pasión, con todo su amor teándrico, Pasión cuya "hora" bien conocía.

> Congruente fue su pasión en cuanto al tiempo y conforme a lo que dijo: *Llegada su hora*, es decir, el mismo día de la pascua, en cuya hora pasó por la cruz, Ecle 8,6: *Para todas las cosas hay tiempo y oportunidad.* Esta es la hora de la que había hablado antes, 2,4: *No es aún llegada mi hora.* No hay que entender esta hora como fatal, sujeta al curso y disposición de las estrellas, sino determinada por disposición y providencia divinas.
>
> Por eso dije, determinada en la pascua de los judíos, porque era congruente con la solemnidad judía, según que la verdad sigue a la figura. Es decir, para que en el tiempo del cordero, que figuraba a Cristo, fuera inmolado Cristo, que es el verdadero Cordero de Dios; I Ped 1,18: *Considerando que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir según la tradición de vuestros padres, no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo, como cordero sin defecto ni mancha.*
>
> *Super Ioannem*, Cap. 13, L.1, n.1733.

P. Iván R. Luna

EXAMEN CRITICO DEL LIBERALISMO COMO CONCEPCION DEL MUNDO *

INTRODUCCION

El solo término "liberalismo" arrastra consigo una equivocidad y una confusión semántica cada vez mayor, aunque ésta no haya logrado borrar del todo un sentido único, más o menos oculto, que es el común denominador de todos los liberalismos. Por otro lado, me parece percibir que, además, de los sentidos (teológico, filosófico, político-social y económico) que implica el término "liberalismo", existe también una "mentalidad" liberal, una suerte de talante que ha crecido sobre una implícita doctrina y que es, frecuentemente, más poderosa que las claras convicciones racionales. Por eso, quizá sea menester un primer examen del término que nos permitirá eliminar los sentidos no adecuados por un lado y, por otra, acercarnos a sus significaciones más propias; pero no expresará tampoco su sentido total porque éste ha de surgir a lo largo del desarrollo del presente estudio y será puesto de manifiesto en la conclusión.

Por lo pronto, para comenzar por lo más obvio, debe excluirse de la actual significación de "liberalismo", la del término "liberal" en su acepción clásica según la cual "se denomina liberal al que regala 'liberalmente' y sin murmurar" como dice San Isidoro [1]; este sentido, aún hoy en vigencia en ciertas expresiones del mundo cultural hispánico, viene a identificarse con la virtud moral de la liberalidad, que es parte de la justicia y está constituida por el hábito de dar, de usar con desprendimiento del dinero (bien útil) en bien del prójimo [2]; de ahí se siguen ciertas

* Mi estudio sobre el liberalismo se divide en dos partes, la segunda de las cuales, dedicada al análisis del llamado "liberalismo católico", aparecerá en el próximo número de esta revista.

[1] *Etymologiarum*, X, 156.

[2] Santo Tomás, *S. Th.*, II-II, 117, 4.

expresiones referidas al "liberal" como el hombre generoso en el dar sin esperar recompensa. No es necesario referirnos a los derivados de las clásicas "disciplinas liberales" y a las profesiones libres o "liberales" ya que estos términos, como los indicados en primer lugar, no conllevan el significado de una concepción general del mundo o de un determinado sistema socio-político. El término "liberalismo" supone un determinado contexto histórico doctrinal del que no puede ni debe ser aislado sin ensanchar cada vez más la equivocidad que suele acompañarlo; en esa perspectiva, sea (como se dice) que el término "liberal" provenga de las jornadas del 18-19 Brumario cuando Napoleón disolvió la Asamblea de los Quinientos poniendo las bases del Consulado (1799), sea que su verdadero origen haya que buscarlo en el empirismo contractualista inglés, lo cierto es que su significado moderno expresa mucho más que un régimen político. Expresa una verdadera concepción general del mundo. En tal caso, es posible hablar de un liberalismo teológico, de un liberalismo filosófico, político y económico y aunque se encontrarán diferencias internas muy evidentes, siempre será sencillo mostrar el común denominador esencial que a todos los une; en consecuencia, el término "liberalismo" designará un orden de ideas, una visión de la realidad humana y social. De donde se siguen dos consecuencias inmediatas: Ante todo, el intento actual de designar con el término "liberalismo" una realidad distinta a la que el término expresa en su contexto histórico-doctrinal, aumentará la confusión; en segundo lugar, se comprende que no deben identificarse los términos "liberalismo" y "democracia". Del hecho de que el liberalismo, en la actualidad, propugne una "democracia liberal" como expresión política genuina de su visión del mundo, no se sigue que el régimen democrático se identifique con la democracia liberal. Por el contrario, en este estudio me atreveré a sostener que la verdadera democracia es antiliberal y orgánica, y que el régimen liberal es antidemocrático.

I

ORIGEN Y NATURALEZA DEL LIBERALISMO

a) Los antecedentes próximos y remotos

Para comprender lo que es el liberalismo no basta decir que es la "doctrina o práctica de la libertad" porque semejante afirmación no dice nada. Ante todo porque "doctrina" significa enseñanza de lo contemplado ("donación de la ciencia iluminada por la sabiduría"), lo cual es radicalmente diverso al significado de "práctica" (que designa ya el conocimiento ordenado a la acción

misma o la acción misma); luego, la "o" introduce el equívoco porque la doctrina *no* es la práctica. Pero lo más grave es que, siendo la libertad propiedad metafísica de la voluntad, no se ve bien qué significa doctrina o práctica de la libertad. Es, pues, necesario hacer caso omiso de la tontería de Alberdi cuando dijo que "la única generación espontánea que Dios ha permitido es la libertad", no sólo porque carece por completo de "densidad" y de "signo cristiano", sino porque carece de significación en el plano metafísico. Será entonces necesario dirigir la atención a la génesis histórica del problema para esclarecer su esencia y sólo entonces podremos pronunciarnos acerca de la legitimidad de los diversos usos del término "liberalismo" en la actualidad.

Por lo general se acepta que "liberalismo" designa cierta autosuficiencia del hombre y de su mundo o, lo que es lo mismo, cierta in-dependencia de la razón individual respecto de la Revelación, y que en el orden político-social se manifiesta en el goce de las "libertades" individuales garantizadas en el "Estado de derecho", él también autosuficiente en su orden. Aunque, por mi parte, este sentido general es provisorio y está sujeto a revisión y corrección, puede ser suficiente como punto de partida, ya que, considerado históricamente, se diferencia fuertemente de un mundo como el de la Edad Media que era un mundo completamente *sacro*. Todo lo real, para el hombre cristiano, está embebido, asumido, transfigurado por el Verbo pues "*todas* las cosas" han sido hechas por Él (Jn. 1,3) y, por eso, ningún orden de la realidad es autosuficiente sino que manifiesta esta radical dependencia; el orden natural, diverso del orden sobrenatural, está *unido* a él en cuanto sanado y elevado por la Gracia; de ahí que, para el cristiano medieval, antes de la Redención, el "hombre viejo" era el hombre esclavo del pecado y "libre" respecto de la justicia (Rom. 6,20); después de la Redención es libre del pecado (y de la muerte) y siervo de la justicia (Rom. 6,22). Por donde se ve que la libertad, a sus sentidos psicológico-metafísico y moral agrega un sentido sobrenatural y teológico que ayuda a comprender que el pecado (y el poder pecar) es el *defecto* de nuestra libertad. Por todo esto, porque todo ha sido creado por y para el Verbo y el hombre ha sido liberado por Él, *ningún orden de la realidad puede considerarse autosuficiente*. Esto vale, naturalmente, para el orden temporal y, por eso, una separación entre el orden político-temporal (el Estado) y el orden sobrenatural era inconcebible para el hombre cristiano-medieval. La separación del Estado de la Iglesia, equivalente a la autosuficiencia del orden temporal respecto del orden sobrenatural, era impensable en la medida en la cual su mundo conservase su sacralidad esencial. De ahí que la libertad se presente en cuatro planos: psicológico, metafísico, moral-político y sobrenatural;

si dejo de lado los dos primeros (supuestos esenciales), en el orden moral y político la libertad no era jamás meramente individual sino social, comunitaria, en cuanto actuada en la familia y en las sociedades intermedias (comuna, región, provincia; gremio, corporación, etc.); en el orden sobrenatural era actuada en el seno de la comunidad sobrenatural que es el Cuerpo Místico. Ciudadano de dos comunidades (natural una y sobrenatural la otra), ambas unidas, no confundidas, expresaban la totalidad *sacra* de la vida del hombre y de su mundo.

Sin entrar a considerar circunstancias y hechos históricos concomitantes (para lo cual recomiendo la obra del P. Lagarde sobre el nacimiento del espíritu laico) la primera ruptura entre el orden temporal y el orden sobrenatural es el resultado del nominalismo voluntarista cuyo representante máximo es Guillermo de Occam (1300-1350) y su escuela. En efecto, en el plano especulativo, la categoría de relación es vaciada de contenido (no hay más *relatio realis*) y, por eso, tampoco la hay entre razón y fe; en el orden práctico desaparece la posibilidad de establecer una relación de subordinación del Estado a la Iglesia y, como lo proclama en el *Dialogus contra el papa Juan XXII*, la in-dependencia del Estado es plena. Aunque la ocasión sea el apoyo que Occam quiere brindar al Emperador Luis de Baviera, que deseaba legitimar el adulterio de su hijo contra las normas de la Iglesia, lo que realmente importa es la secularización del poder civil. Naturalmente esta ruptura se funda en un concepto de la libertad como identificada con la espontaneidad empíricamente mostrada desde que carecen de validez los argumentos metafísicos; de ahí también que la voluntad sea independiente de la presentación intelectual del bien (voluntarismo radical). Y así, de la síntesis de la libertad-espontaneidad y el voluntarismo como resultados del nominalismo de fondo, debe seguirse no sólo la no dependencia del poder secular sino hasta la primacía del poder civil sobre la Iglesia. Asistimos así, con la primera ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural, a la explícita declaración de la *autosuficiencia del mundo del hombre*. El voluntarismo occamista lleva implícita la necesidad de sostener que la misma sociedad civil tiene su origen no en la naturaleza sino en un acto de voluntad del hombre (soberanía popular) y que el derecho natural o sólo responde a una mera ordenación racional humana sin el último fundamento que es Dios o, más radicalmente, que debe trocarse en un normativismo que concluye por anular el derecho natural mismo.

La ruptura entre el orden temporal y el sobrenatural llevada a cabo por Occam conlleva la ruptura entre razón y fe, la ruptura entre el orden natural y el Estado que se absolutizará en Sí mismo y, por fin, la negación misma del orden natural.

El primer paso está claro en los averroistas cuyo representante más prominente ha sido Juan de Jandun († 1328) quien, al llevar a su extremo la teoría de la doble verdad, pone de relieve la irracionalidad de las verdades de fe; en el orden práctico no quedará otro camino (en su *De laudibus Parisius*) que el rechazo de todo influjo sobrenatural sobre el orden temporal. Sus protestas de cristiano ortodoxo no logran disimular su escepticismo real y la ruptura radical entre razón y fe. El segundo paso, como es bien conocido, lo dio Marsilio de Padua (1275-1343): Dios se aleja del orden temporal delegando la soberanía en el pueblo y la ley es sólo medida de los actos humanos de los ciudadanos *ab intra* del Estado; mientras la Iglesia no es una sociedad perfecta porque no pasa de ser una congregación inorgánica de fieles, para el autor del *Defensor pacis* sólo el Estado es sociedad perfecta que, como el Estado liberal del siglo XVIII, debe someter a la Iglesia. Era, pues, lógico, que Marsilio sostuviera el conciliarismo como vía de anulación de la autoridad del Vicario de Cristo y, al mismo tiempo, al aniquilar el derecho natural, se fuera perfilando la sociedad como yuxtaposición de singulares (resultado del nominalismo) y la autosuficiencia del Estado se hiciera absoluta preanunciando, con esta autonomía plena del poder secular, el Estado totalitario. Como ha dicho Galvao de Sousa, Marsilio "fue quien, por primera vez, enseñó la plenitud absoluta del poder, sin la cual no existiría el totalitarismo (...) Finalmente, por su manera de entender la legalidad con base en el monismo jurídico, y por el fondo inmanentista de su pensamiento, dejó delineada una teoría del Estado totalitario..." [3]. Sólo faltaba aniquilar el orden natural mismo y, con él, el orden metafísico, tarea que lleva a sus extremos Nicolás de Autrecourt (1300-1350) refugiado —como Occam, Juan de Jandum y Marsilio— en la corte de Luis de Baviera: Si el criterio de verdad debiera ser el principio de contradicción, también debiera ser posible la identificación de sujeto y predicado en la proposición; pero esto no es posible porque el espíritu no puede pasar del conocimiento de una cosa al de otra pues "si es *otra* no es susceptible de identificarse con la primera" [4]; en consecuencia, carece de validez el principio de contradicción, es indemostrable la existencia del mundo exterior y, sobre todo, se ha de afirmar como único dato inmediato la apariencia (fenómeno) de las cosas. Este fenomenismo ignora, por un lado, al orden metafísico y, por otro, declara totalmente autosuficiente al mundo del hombre y de la vida social. Y así, ruptura entre orden temporal

[3] *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado*, São Paulo, 1972, p. 212-213.

[4] Maurice de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, trad. de J. Torral Moreno, México, Ed. Jus, 1949, vol. III, p. 131-132.

y sobrenatural, escepticismo respecto de los contenidos de la fe, autosuficiencia del Estado y soberanía popular hasta el rechazo del orden natural mismo, configuran el preludio de una próxima concepción general del mundo que tendrá como signo distintivo la *autosuficiencia del orden temporal*[5]. Aunque no se emplee todavía el término "liberalismo", es evidente que se preludian las afirmaciones fundamentales a él atribuidas, sobre todo después del Iluminismo. Una profunda grieta se ha abierto ya en la Cristiandad y comienza un largo y penoso proceso de apostasía.

Por cierto, desde Pentecostés, este peligro ha acompañado siempre a la Iglesia y así será hasta el fin de los tiempos. Por eso, es posible encontrar antecedentes remotos del "liberalismo" sin que necesariamente tengan conexión directa con el pensamiento moderno: Sin detenernos, por ahora, en el significativo regreso de Juan de Jandum y Nicolás de Autrecourt a los mitos prerracionales de la eternidad del mundo y la negatividad de la materia, resulta casi imposible no recordar al pelagianismo de los siglos IV y V cuya tesis fundamental (arduamente combatida por San Agustín) no es otra que la autosuficiencia de la libertad del hombre para la salvación sin el auxilio de la gracia, afirmación que supone la negación del pecado original o, al menos, la transmisión del mismo a la descendencia de Adán[6]. Es sumamente significativo que el *initium fidei* sea un acto primero de voluntad; es decir, de la libertad del hombre sin intervención de la gracia, insinuándose un voluntarismo previo que funda un mundo de autosuficiencia humana. Extremando algo los términos, podría hablarse aquí de una suerte de "liberalismo teológico".

La grieta abierta en la Cristiandad se convierte en ruptura con el Protestantismo. Sólo un voluntarismo nominalista —por un lado el impulso primero y ciego del apetito y por otro la inexistencia de relaciones reales— permite afirmar en teología que el libre albedrío (potencia de obrar o no obrar o de obrar de

[5] Cf. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque*, Louvain-Paris. 1962, vol. IV; L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, 1950, vol. I; P. Doncoeur, "Le nominalisme de Guillaume d'Occam", *Revue Neoscolastique de Ph.*, Louvain, 1921, t. XXIII, p. 1-25; Carlo Giacon, *Guglielmo di Occam*, Milano, 1941, 2 vols.; Sergio Rábade Romeo, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, C.S.I.C., Inst. 'Luis Vives' de Filosofía, Madrid, 1966 (esp. cap. XIV). Además, puede considerarse, Jean Rivière, "Jean de Jandum", *Dict. de Théol. Cath.*, t. VIII, col. 764-5, 1924; Paul Vignaux, "Nicolas d'Autrecourt", *Dict. de Théol. Cath.*, t. XI, col. 561-587; *Nominalisme au XIV*e *siècle*, Montréal-Paris, 1948.

[6] Se estudiarán con mucho fruto, las siguientes obras de San Agustín: *De gratia et libero arbitrio* (426); *De natura et gratia* (415); *Contra duas Epistolas pelagianorum* (420); *De gestis Pelagii* (417).

esta o esta otra manera) sólo es libre para el mal; siendo el mal sólo defecto (ausencia de bien y fatal no orientación de la voluntad al bien) es contradictorio sostener en filosofía que sólo hay libre albedrío para el mal. Sea esto lo que fuere, la afirmación fundamental de Lutero de que, después del pecado, "el libre albedrío está cautivo y reducido a servidumbre", implica que "no es libre salvo para el mal" [7]. De hecho, entonces, el hombre no es libre pues su libre albedrío "está muerto". Por eso las obras "nada aportan... para la justificación" [8] y la naturaleza humana como naturaleza está aniquilada. No en vano Lutero había recibido una formación occamista en la Universidad de Erfurt y más tarde, en sus estudios teológicos, bajo el influjo del mayor nominalista del siglo XV, Gabriel Biel, sin olvidar al propio Occam y a Gregorio de Rímini. Las consecuencias inmediatas se siguen rigurosamente pues la sacralidad del mundo deja de tener sentido; el mundo, si se me permite la expresión, se "mundaniza" del todo y la religión se enclaustra en la subjetividad de la conciencia. Magníficamente expresa sus consecuencias político-sociales Federico Wilhelmsen: "El equilibrio entre las obras y la fe, predicado por la Iglesia, se rompió, y con ello se rompieron todos los enlaces que hacían posible una vida social y política con justicia y dignidad"; más aun: "si la naturaleza humana no vale nada, tampoco vale la razón, puesto que la razón pertenece al hombre. Si la razón no vale nada, el hombre no puede descubrir las leyes de la política y de la vida ética. Por lo tanto, la justicia, salvo la justicia puramente divina, se reduce a un mito" [9].

Pero, si como quiere Calvino, se subraya nuestra nadidad e impotencia para cumplir la ley y, desde esta nadidad sólo nos justifica la elección de Cristo (hecha patente en el éxito terreno), la Iglesia pasa a ser "el número de los elegidos" [10]. Por un lado este abismo interior del hombre y, por el otro, la trascendencia absoluta de Dios; en el medio, las obras que no sirven para alcanzar la salvación sino como *signos* de la elección; de donde se sigue, como lo ha puesto de relieve Max Weber, que "el calvinista crea por sí mismo su propia salvación" [11] y transforma el ascetismo sobrenatural católico "en una ascesis puramente 'profana', terrenal". Esto favorece la acumulación de riquezas (capitalismo)

[7] *Controversia de Heidelberg*, nº 13, en *Obras*, ed. de Teófanes Egido, Salamanca, Ed. Sigueme, 1977, vol. I, p. 80.

[8] *Op. cit.*, nº 25, vol. I, p. 84; cf. también *La cautividad babilónica de la Iglesia*, I, p. 101; *La libertad del cristiano*, I, p. 160.

[9] *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, 1964, p. 41.

[10] *Christianae religionis institutio*, cap. II; manejo la ed. castellana de J. Teran, Bs. As., La Aurora, 1948, 2 vols.

[11] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz y Lacambra, Madrid, Ediciones Península, 1973², p. 145.

y facilita el nacimiento del "hombre económico" del liberalismo capitalista y pone el fundamento del *self made man*. El trabajo (transformación del mundo) supone, al mismo tiempo que la negación de la ley natural, la autonomía del mundo de las obras; es decir, del mundo del hombre. La sociedad, constituida de soledades juntas, abismos frente a Dios, es suma de soledades y la comunidad política pierde su carácter orgánico. Nuevamente dejo la palabra a Wilhelmsen: "Con la repulsa del valor sacramental de la realidad vino la negación de la bondad de la materia, y, de esto, la negación de María, principio de la mediación. El universo llegó a ser nada más que la materia prima del manchesterianismo, un universo bueno solamente para explotar y martillear, a fin de lograr lo severamente útil, y nada más. El hombre se abandonó a la búsqueda de los bienes de esta vida. Un materialismo se apoderó del espíritu europeo". Por eso, "el liberalismo es el hijo del calvinismo y ambos son los enemigos perpetuos de la ciudad católica" [12]. Jamás anteriormente —salvo en el pelagianismo pero en un contexto muy diverso— se había abierto, desde dentro del Cristianismo, tan ancho margen a la autosuficiencia del hombre y de su mundo en el cual la sociedad comienza a aparecer como una yuxtaposición de singulares. Esto era imposible de evitar si se afirmaba, al mismo tiempo, la primacía de la voluntad y el nominalismo radical. En el plano teológico, Lutero, Calvino y los protestantes fueron consecuentes, aunque parezca paradójico (y así es de hecho), porque esta inicial afirmación de la enfermedad constitutiva de la libertad, hizo a esta misma libertad completamente autónoma en su mundo propio en el cual el poder temporal alcanza su total autosuficiencia. De ahí que la primera indicación acerca del viejo sentido del "liberalismo" como la concepción del mundo que sostiene la autosuficiencia del hombre y de su mundo y, por tanto, la separación de la razón individual del orden revelado, parece confirmarse.

b) El liberalismo como concepción del mundo

Se ha visto en el análisis anterior que la autosuficiencia del orden temporal es el carácter común de los antecesores del liberalismo moderno. Más adelante se verán las diferencias —a veces muy pronunciadas— y los matices entre los "liberalismos"; por ahora es importante retener que el significado del término que designa esta realidad no debe ser separado de su savia histórico-doctrinal pues lejos de aclarar las cosas introduciría más confusión. Pero al menos ya sabemos algo: Que el liberalismo no es un régimen político ni una economía —que son sus efectos lógicos— sino una *visión del mundo;* quiero decir, una visión de la tota-

[12] *Op. cit.*, p. 50.

lidad de la realidad. Por eso, a través de la intrincada maraña de los "liberalismos" es perfectamente posible indicar las líneas esenciales de una doctrina general acerca de la realidad como tal, del hombre, de Dios, de la historia y de la vida social.

El nominalismo de origen y la consiguiente negación de toda *relatio realis*, permite concebir el pensamiento lógico como mero cálculo matemático (Hobbes) y, por otro lado, negada de hecho la metafísica, el mundo físico sólo puede ser concebido al modo mecanicista. Las diferencias que separan a Hobbes de Locke no suprimen los acuerdos profundos puesto que el conocimiento debe clausurarse en los límites del análisis psicológico y no debe trascender la experiencia sensible. De ahí que no exista ninguna razón, por un lado, para justificar la presencia de Dios como causa eficiente del mundo y, por otro, para justificar la sociabilidad del hombre. Respecto de lo primero, Dios "se aleja" del mundo y el Cristianismo debe ser "explicado" en los límites de la razón (deísmo). Con lo cual se prepara el "cristianismo *sin* misterios" de Toland; respecto de lo segundo, será menester (puesto que no queda otro camino) explicar la sociabilidad del hombre a partir de una mera hipótesis, una ficción, como es el "estado de naturaleza" pre-social (Locke), raíz del libre contrato que, a la vez que atomiza la sociedad, es el origen del Estado. Pero lo que aquí me interesa primeramente, es el "alejamiento" de Dios y el ensanchamiento casi absoluto de la autosuficiencia del mundo del hombre.

Dios pierde su carácter cristiano sin ser explícitamente negado como impersonal Causa suprema dentro de los límites de la razón natural; de este modo, la patria del hombre es este mundo temporal del que Dios discretamente se ha alejado. Algunos, como Toland, o como Voltaire, negarán la misma existencia del orden sobrenatural; otros, en cambio, sin negarlo, sostendrán la autosuficiencia del mundo temporal respecto de un Dios que deja que el hombre haga su propio destino. De todos modos, la relación del hombre con Dios, como ya se vio al considerar la Reforma protestante, se recluye en la conciencia subjetiva y abre el camino ya al racionalismo sin misterios, ya al irracionalismo voluntarista que reaparecerá fuertemente en el siglo XIX. Por ahora, el todo se "explica" en los límites de la razón cuyas "luces" *(Aufklärung)* se oponen a las "tinieblas" de una inteligencia que asiente a la Fe como en la Edad Media (la "edad oscura"). Respecto de Dios se siguen tres actitudes: O simplemente no existe (Helvetius, Holbach, La Mettrie) y el mundo del hombre no está ligado a nada (ab-soluto); o se trata apenas del impersonal "Arquitecto del universo" (Voltaire, D'Alembert, Franklin) que deja al hombre como el demiurgo pleno de este mundo; o se trata,

todavía, del Dios cristiano respecto del cual se ha puesto especial cuidado en tenerlo "separado" de este mundo (protestantes, Kant, más tarde Lamennais). Los tres grados posibles vienen a coincidir en el autonomismo del mundo temporal.

Es característico de esta nueva actitud negar explícitamente, o de hecho, el carácter sagrado del universo y, en sus tres grados, se niega que la cristiandad medieval haya sido "humanista" en el sentido de haber sostenido los valores humanos en sí mismos. El teísmo medieval es, en el fondo, negador del hombre y el mundo; ahora el mundo se ha in-dependizado: En él ya no moran ni Dios ni el diablo y el milagro carece de sentido. Por eso, este hombre, aunque siga siendo cristiano, ha abierto un ámbito propio, para sí mismo, en el que su fe carece de vigencia y de "encarnación"; en el mejor de los casos, su fe ya no es más "nuestra" fe, sino "mi" fe, subjetiva, individualista; el Cuerpo Místico, en verdad, carece de significación precisamente en cuanto "cuerpo" y la Iglesia aparece a sus ojos como mera "congregación" de fieles, yuxtaposición o adición de singulares. Como agudamente observa Groethuysen: "la fe (al hombre burgués) le parece peligrosa cuando no se mantiene dentro de ciertos límites, y en el fondo le es ingrato que le pongan demasiado delante de los ojos lo que no puede negar en tanto sigue considerándose como católico. Por eso precisamente parece también necesario que no se exponga la capacidad de resistencia de su fe a una prueba demasiado dura" [13].

En estas condiciones es lógico que pase a primer plano lo que el hombre "ilustrado" denomina "naturaleza", sobre todo desde el momento en que el hombre se debe *a sí mismo* y sólo se ordena a sí mismo todo cuanto haga en este mundo. Entre él y Dios existe una suerte de "convenio" por el cual Dios se ha comprometido a no entrometerse con él y el hombre con Dios a Quien ha resuelto dejar "tranquilo". Esto en el mejor de los casos ("separación" entre el orden natural y el orden sobrenatural) porque tanto en el ateísmo como en el deísmo el problema ha sido resuelto de modo mucho más tajante. De ahí que la "naturaleza" tienda a "explicarlo" todo (naturalismo) y que se afiance cierta absolutidad de la ciencia empírica a la que comenzará a escribir con mayúscula: la Ciencia. Y esto es así porque en el mundo autosuficiente, la Naturaleza devela sus enigmas sólo a la Ciencia que viene a garantizar un Progreso *sine fine*. No hay que esperar al marxismo para afirmar que ya no tiene mucho sentido la contemplación y la pura reflexión que deben ceder el paso a la

[13] *La formación de la conciencia burguesa en Francia del siglo XVIII*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 47.

acción pues, para el hombre, como decía Voltaire, no estar "ocupado" es lo mismo de no existir.

De esta actitud fundamental se siguen dos consecuencias inmediatas: el ámbito de autosuficiencia conlleva, por un lado, la autonomía de la conciencia moral y, por otro, la re-valoración de los bienes de este mundo. Mientras en el siglo V, San Agustín miraba con desconfianza a los negociantes que traficaban y ganaban sobre el trabajo de los demás, ahora el hombre liberal debe negar el *otium* en el altar del *neg-otium*, y como este ámbito es autosuficiente, puesto que Dios no se entromete en él, tiene sus propias reglas: la moral cristiana ha quedado recluida en la casa, acoquinada en la "moral" de su mujer, cuya honestidad custodia, y nada tiene que ver con el mundo autosuficiente de los negocios de este mundo. Por otro lado (segunda consecuencia) mientras los valores económicos no trascendían, en la cristiandad de la "edad oscura", del grado de los bienes útiles en orden al bien común, ahora saltan al primer plano y deben ser acumulados en cuanto fuente de poder intramundano (capitalismo). Si es así, solamente en este mundo el hombre encontrará su Felicidad (también con mayúscula), sin negar quizá la futura, puesto que el dios del liberal "honesto" es un Negociador prudente, sobre todo si se tiene tiempo suficiente para "arreglar cuentas" con Él en el trance de la muerte.

La autosuficiencia conlleva, como es lógico, un nuevo concepto de "virtud", y un redescubrimiento muy significativo de la libertad, de la "igualdad" entre los hombres y de la "fraternidad" humana. La moral se ha vuelto naturalista debido a la autosuficiencia del mundo del hombre (ya sea ateo, deísta o "cristiano") y la norma moral se identifica ya con la utilidad, ya con el sentimiento (Shaftesbury) de modo que la virtud apenas se presenta como un vago amor al orden y belleza del cosmos bajo la sombra del Arquitecto del Universo (el mismo Shaftesbury); la norma moral y la misma religión se reducen a un abstracto "amor a la humanidad" (Montesquieu, D'Alembert), y la misma virtud, que ha dejado de ser el hábito operativo bueno que perfecciona a la persona en orden a su fin último, es ahora un vago hábito de las "buenas acciones" (Condillac) según la "naturaleza" que, en Rousseau, no pasa de ser la manifestación de la "bondad innata" de la naturaleza humana. Como se ve, pese a las grandes diferencias, la autonomía de la moralidad reconoce siempre (desde el vago amor a la "humanidad" hasta la "emancipación" kantiana del hombre) la autosuficiencia del orden temporal.

El fin de la virtud moral no es, pues, la perfección de la persona sino el bien-estar del individuo, y el antiguo desasimiento de los bienes de este mundo es reemplazado por cierto

ascetismo del burgués "honrado", que puede acumular riquezas en un mundo que es definitivamente su morada. Allí, en esta "su" morada, solamente hay ricos y pobres y, cuando es cristiano, ya no se siente molesto por esta situación: "El burgués —sostiene Groethuysen—, no es, sin duda, un pecador; pero tampoco es un santo;... apenas parece sentir inclinación alguna a llegar a ser jamás un santo" [14]; de todos modos Dios no se entromete más en la vida cotidiana: le basta con ser el creador del "mundo". Entre el orden sobrenatural ("la religión de mi mujer", diría nuestro Sarmiento) y *su* mundo, sobre todo el de los negocios y el de la política, no existe relación alguna.

Desde esta perspectiva, el misterio de la Encarnación carece de sentido (aunque el honrado burgués no piense en ello) porque él no cree, al menos de hecho, que la Redención alcance a todo el orden temporal. El ámbito de la *libertad* se amplía por un lado y se restringe y desnaturaliza por otro: o se la concibe como espontaneidad total y se convierte en fin de sí misma, o se pasa al extremo opuesto de identificarla con la determinación (Helvetius y los mecanicistas). Habida cuenta de que la libertad, para la metafísica tradicional, es a la vez facultad de la razón y reside en la voluntad como en su sujeto propio, pues inteligencia y voluntad concurren al acto libre, supone, ante todo, la determinación del bien (objeto necesario de la voluntad); a su vez, ya como poder obrar o no obrar (libertad de ejercicio), ya como poder hacer esto o aquello (libertad de especificación), se comporta como medio en orden al bien que es fin; de ahí que poder pecar es defecto de la libertad y ésta no consiste en una suerte de elección ineludible entre bien y mal. En cambio, en la autosuficiencia del orden temporal inaugurada por el Iluminismo y el espíritu burgués, y habida cuenta del "alejamiento" del Dios cristiano sustituido por el anónimo Arquitecto, la libertad o se convierte con la necesidad cósmica y se niega a sí misma, o se hace ab-soluta convirtiéndose de medio en fin. Esta libertad no "ligada" a nada (absoluta) expresa la plena autosuficiencia del mundo en el cual el hombre se convierte en su Demiurgo. No es necesario esperar a Feuerbach (basta con los enciclopedistas) para comprobar que no es ya Dios, como último Bien, la regla suprema de la libertad, sino que es el Hombre el Dios del hombre y ante quien cae la autoridad en sus diversos grados. Sin embargo, para muchos no era menester llegar a estos extremos pues la libertad, sin ser absolutamente absoluta (pues este "cristiano" no quiere negar a Dios), es una suerte de medio (de obrar o no obrar, de querer o no querer esto), pero solamente referido a la inmanencia del mundo, porque el hombre es ciudadano de *este* mundo.

[14] *Op. cit.*, p. 300.

Esta libertad ya nada tiene que ver con la libertad cristiana ni con la libertad metafísica, y es la libertad que proclamará la trilogía masónica: "libertad, igualdad, fraternidad".

El principio de inmanencia está en desarrollo y la libertad, ya plenamente absoluta, ya absoluta en el orden temporal, supone un cambio radical en la idea de *igualdad*. Mientras que para el pensamiento católico los hombres son esencialmente iguales en cuanto son hombres, y constitutivamente desiguales (por modo de accidente), inaugurando las naturales jerarquías, para el progresismo iluminista la igualdad debe interpretarse como igualación de singulares ya que el hombre es su propio demiurgo. Esta pseudo-igualdad que, en el fondo, es destructiva de la verdadera igualdad esencial y desigualdad constitutiva, tiene una profundísima influencia en el individualismo político liberal y en la futura política de "masas" y es contradictoria con la libertad cristiana. Por fin, tanto la libertad como fin cuanto la igualación autosuficiente (o igualdad iluminista) invierten por completo la idea cristiana de *fraternidad*; mientras la fraternidad cristiana (única fraternidad que ha existido y existe en el mundo) se funda en la reconciliación de todos con Dios por la mediación de Cristo (primogénito de una comunidad de hermanos, los hombres), la "fraternidad" liberal sólo se dice por denominación extrínseca y como supresión de las diferencias, y por relación a una "humanidad" abstracta que, como universal lógico, es inexistente en concreto. En el fondo, la "fraternidad" así concebida es la misma negación concreta del prójimo al cual se ha sustituido por un "otro" lejano con el cual, cuanto más, llegaré a tener una suerte de contigüidad más o menos hostil. Mientras la fraternidad cristiana implica el amor como don a cada hombre concreto, desde los más próximos a los más lejanos (todos hermanos), en el secularismo iluminista la "fraternidad" en lo abstracto implica la progresiva nadificación de la familia (la primera comunidad de amor), y la eliminación de la patria como el todo virtual de todos los bienes de esta comunidad concreta. No me interesa que, más tarde, algunos católicos hayan querido ver en esta "fraternidad" la fraternidad cristiana. Su error no puede ser más profundo y más contradictorio. Aunque se haya dicho, con verdad, que el lema "libertad-igualdad-fraternidad" ha sido robado al Cristianismo y vaciado de contenido, es más verdadero todavía afirmar que el contenido de este trigrama es contrario al orden natural (en el plano metafísico) y esencialmente anticristiano (en el plano sobrenatural).

Es lógico que esta concepción del hombre —común denominador de todos los "liberalismos"— alimenta en su seno el naturalismo y el racionalismo, el racionalismo y el irracionalismo, el individualismo y la posibilidad del socialismo, la auto-sufi-

ciencia del pensamiento y la igualación de todas las religiones, la disolución de la familia (sustituida por el "amor libre" de los iluministas) y el permisivismo moral. En pocas palabras, estamos ante una verdadera concepción del mundo que, en el orden práctico, implica una concepción del orden político-social.

c) El liberalismo como doctrina político-social

Es lógico que semejante concepción del mundo implique una política des-ligada de la trascendencia. Más allá de las grandes diferencias existentes entre los padres del liberalismo moderno puede sostenerse que, al menos la no-dependencia del hombre y de la sociedad respecto de Dios es su nota esencial. Esta no-dependencia puede ser absoluta (ateísmo), menos absoluta (deísmo) y aun sumamente "moderada", como la de los cristianos que sostienen la *separación* del orden público temporal respecto de Dios trascendente. En todos los casos, esta no-dependencia significa autosuficiencia del orden político-social. Dijo León XIII en 1888: "Es imprescindible que el hombre *todo* se mantenga verdadera y perfectamente bajo el dominio de Dios; por tanto no puede concebirse la libertad del hombre, si no está sumisa y sujeta a Dios y a su voluntad. Negar a Dios este dominio o no querer sufrirlo no es propio del hombre libre, sino del que abusa de la libertad para rebelarse; en esta disposición del ánimo, es donde propiamente se fragua y completa el vicio capital del Liberalismo. El cual tiene múltiples formas..." [15]. Trataré de sistematizar ciertas líneas esenciales:

1. *Una concepción de la sociedad y de la política.* Ya señalé anteriormente que la alianza entre nominalismo y voluntarismo de fines de la Edad Media y del protestantismo, llevaba implícita la afirmación del origen de la sociedad civil en un acto libre de la voluntad; lo cual anticipa la atomización de la sociedad (suma de singulares) y de la "soberanía popular" (la autoridad civil como proyección de las voluntades singulares). En la medida en la cual el nominalismo se radicaliza (como puede comprobarse en la primera parte del *Leviathan* de Hobbes) desaparece la afirmación de la sociabilidad natural del hombre, que pasa a ser un imperativo del singular. Anteriormente a este acto (por otra parte inasible e indeterminable) sólo existe una multitud inorgánica en la cual cada uno es soberano juez con "derecho" a todo, en perpetuo conflicto con los demás. De ahí que este egoísmo constitutivo sea el motor del tránsito al estado civil (o social), de modo que el pacto *(covenant)* viene a ser una hipótesis que

[15] *Libertas*, nº 22.

se comprobaría a posteriori debido a la misma existencia de la sociedad. Como se ve, la sociedad ha comenzado a ser suma de singulares discordes y deja de ser un todo orgánico. Aunque en Hobbes sirva para justificar el absolutismo, ya que todos los derechos son transferidos al soberano, no se ve la diferencia esencial con el estado presocial de libertad limitada de Locke, transferida a la comunidad civil. El poder del príncipe proviene del pueblo y éste acentúa su carácter de suma de singulares en la cual, cada uno, sólo goza del poder de obrar o no obrar (libertad de ejercicio). Y como es la "razón" la encargada de "explicar" la religión en sus propios límites, la autosuficiencia de la sociedad es plena. Y aun cuando no se acepte que la sociedad proviene de un pacto, se apuesta todo ya a la convergencia entre egoísmo y benevolencia (Shaftesbury), ya a la repulsión y simpatía (Hume, Hutcheson), manteniendo así la idea de la sociedad como yuxtaposición de singulares. No sólo esta nueva actitud reafirma la autosuficiencia del mundo social, donde es sólo el hombre quien edifica su vida y su destino temporal, sino que los valores del pasado (los que habían edificado la Europa de la cristiandad) son demolidos o vaciados de contenido.

La ley no es ya más la expresión (promulgada en la inteligencia) de un orden metafísico objetivo, sino *la misma razón*, aunque su formulación dependa de la naturaleza y de las costumbres de cada sociedad (Montesquieu). Por más que, como una excepción, alguna sensatez brille en la obra de Montesquieu, el naturalismo y el igualitarismo (que no coincide con la verdadera igualdad esencial) fundamentan un orden apenas dependiente de un Ordenador y Arquitecto del todo. Los enciclopedistas oscilan entre el deísmo y el ateísmo que niega toda vida futura, pero todos coinciden en la afirmación cada vez más rotunda de la autosuficiencia de la vida social y política. El nietzscheano "sentido de la tierra" se preanuncia en muchos de sus textos. Por eso, si miramos a lo estrictamente esencial, las diferencias se diluyen casi y resaltan las coincidencias esenciales: Si bien el sentimentalismo de Rousseau pone un término a la ilustración francesa, como suele decirse con cierta razón, en otro sentido la lleva a su plenitud pues, supuesto el estado natural que significa no sólo que los hombres nacen iguales y libres sino que la única fuente de la autoridad será una libre convención, cada singular, uno por uno, enajenará sus derechos individuales en la "voluntad general" (estado civil). Y como esta mítica "voluntad general" es siempre recta, infalible, rehusarse a obedecerla justifica el acto paradójico de obligarnos a ser "libres". La soberanía no es otra cosa que el ejercicio de la "voluntad general" cuyo sujeto es otra abstracción: el Pueblo. Nacen así, en esta línea que se mueve desde el voluntarismo nominalista hasta Locke y desde éste hasta los ilu-

ministas franceses, los caracteres del democratismo liberal moderno: El individualismo de base (concepción de la sociedad como suma de singulares); la consiguiente "soberanía popular" infalible expresada en el "sufragio universal" que, si bien se mira, no es propiamente "universal" sino la mera suma de votos singulares de la cual se pretende que surja la verdad. Si lo digo a la inversa, se ve claramente que el sufragio universal *supone* necesariamente una concepción atómica de la sociedad (yuxtaposición de singulares discordes) y, a la vez, el pueblo, suma de singulares, como única fuente de la autoridad. Quien acepte estos medios aunque no quiera ser liberal, será siempre liberal, porque quien acepta las conclusiones acepta las premisas.

2. *La plenitud de la autosuficiencia hasta la gnosis hegeliana.* El contrato, que supone el concepto atómico de la sociedad, se trasmuta, en el idealismo kantiano, en "idea de la razón" que, al fundar la autoridad, indica también el sentido del progreso de la humanidad hacia la "paz perpetua". Pero esta idea, que hace suya la *Aufklärung* germánica, es menester buscarla en la misma fuente del liberalismo europeo cuya "separación" de la trascendencia (desde el ateísmo al deísmo y desde éste a la "moderada" separación de lo natural y lo sobrenatural en muchos cristianos "burgueses") ha mutado la idea bíblica de progreso en el progreso intramundano. Así como para Locke, el Cristianismo debe ser explicado en los límites de la razón, del mismo modo el orden temporal no se trasciende a sí mismo; Dios se ha "retirado" del mundo y de la sociedad y, por eso, el tiempo no termina ni concluye sino que, forzosamente, debe desarrollarse indefinidamente en su propia inmanencia. Este es el origen de la tesis inevitable del progreso indefinido, que restaura algunos mitos, como el de la "edad de oro" (estado de naturaleza), que se mueve hacia una sociedad perfecta situada en el futuro (Boulanger). Un eclesiástico renegado como Turgot —que ha heredado de las Escrituras la idea de progreso— la vacía de contenido y entiende "los progresos sucesivos del espíritu humano" como un movimiento hacia una perfección intratemporal. No es un progreso desde el Verbo, en el Verbo y hacia el Verbo (como hubiera sostenido San Agustín) sino en la pura inmanencia del mundo. Es, pues, en este mundo y no en otro donde se ha de alcanzar el "reino futuro", al decir de Condorcet, quien ha trocado el *regnum Dei* en *regnum hominis*. El perfeccionamiento de la naturaleza humana (que Condorcet cree que se puede comprobar trazando un cuadro histórico) se ha de lograr en aquel "reino" en el cual todos seremos "libres", felices, iguales... Este utopismo desenfrenado fue cortado por su suicidio al que lo obligó la Convención durante la revolución francesa.

No es difícil ya percibir que este nuevo mito del progreso, a través de la identidad de ser y pensamiento, alcanzó su plenitud en la idea hegeliana de la historia como el progreso de la idea de libertad, resolviéndolo todo en la gnosis según la cual, lo otro de la Libertad infinita es el momento de la negatividad, resuelto en la síntesis de finito e infinito del Estado germánico. Pero el liberalismo siguió rutas más sencillas, como la del utilitarismo que proclamó el progreso indefinido en manos de la tecnología y de la ciencia empírica, especialmente en los Estados Unidos; la ciencia, la técnica y la economía serán los instrumentos del progreso y del dominio de un mundo que se ha vuelto un absoluto para sí mismo. En cierto modo se trata de la plenitud de la auto-suficiencia.

3. *El "antiguo régimen", premisa de la Revolución.* Como quizá el lector ya lo ha percibido, la aparición del liberalismo no se debe a una rápida convulsión de fines del siglo XVIII sino a un prolongado proceso histórico doctrinal que puede seguirse con claridad desde los averroístas, voluntaristas y nominalistas de fines del siglo XIV hasta el *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* del abate Sièyes en 1789. De modo que, cuando los revolucionarios se "enfrentan" al "antiguo régimen", éste ya nada o casi nada representa de la concepción católica de la sociedad y del Estado; por el contrario, el "antiguo régimen" *engendra* la revolución (que devorará a muchos de sus promotores), pero la engendra porque todos los principios fundamentales (la nación como el conjunto de los individuos, el pueblo como congregación de asociados, detestación de los cuerpos intermedios, totalitarismo de la "ley") ya han sido formulados y sostenidos y, principalmente, porque todo el orden temporal es autosuficiente. ¿Cuál es la diferencia esencial entre el déspota ilustrado, que hace de la soberanía un absoluto por él asumido, y la soberanía "indelegable" de Robespierre? En *El antiguo régimen y la revolución*, Tocqueville no tiene razón al señalar que la centralización del Estado, la tutela administrativa, la absorción de la capital sobre el resto del país, eran caracteres exclusivos del "antiguo régimen"; constituían rasgos típicos de la autosuficiencia del orden temporal, y manifestaban a las claras la destrucción progresiva de un orden social no "separado" sino unido al orden sobrenatural, orden en el cual el Estado no centralizaba, no existía una tiránica tutela administrativa y no existía la nación como el colegio de individuos, sino una orgánica distribución de cuerpos intermedios. En lo que sí tenía razón era en señalar sagazmente que si la revolución "no hubiese tenido lugar, no por eso habría dejado de derrumbarse por todas partes el viejo edificio social, en unos sitios antes que en otros; la única diferencia es que se

habría ido desmoronando pedazo a pedazo en lugar de venirse abajo de repente" [16]. Claro que no se trataba de un orden cristiano del que quizá apenas tenía la fachada; precisamente se derrumbaba porque había puesto las condiciones doctrinales e históricas de su propio derrumbe. La revolución no era, por eso, "cristiana", sino la lógica consecuencia negativa de la revolución anticristiana comenzada mucho antes. El "antiguo régimen" había cumplido una etapa muy efectiva de demolición y las revoluciones norteamericana y francesa la continuaban. El futuro marxismo se encargará de llevarla más tarde hasta sus últimas consecuencias.

4. *La revolución norteamericana y la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano.* El abrazo que se dieron Franklin y Voltaire en la Academia de Ciencias de París en 1778, dos años después de la declaración de la Independencia norteamericana, expresa claramente cuánto les únía pese a que no pensaban lo mismo respecto de la "igualdad" entre los hombres. Ambos "hermanos", más acá de las discrepancias, creían en el "eterno geómetra del universo", y que el criterio del bien y del mal proviene de lo útil y de lo nocivo para el individuo y para la sociedad. El Dios de Voltaire, "condenado" a crear necesariamente (lo que convierte también en necesario al mal) no es propiamente libre y, sobre todo, no se entromete con el hombre. También el Dios de Franklin es un Dios "lejano", que deja al hombre hacer su propio destino; la siempre recordada afirmación suya de que "el tiempo es oro", supone que el hombre construye, con criterio utilitario, su propio tiempo. El reino de Franklin es reino de este mundo y su abrazo con Voltaire tiene el simbolismo de su laicismo total. Sin fijarnos en las diferencias, es evidente que el espíritu de Locke está presente en el democratismo de Jefferson y en su afirmación de la bondad innata del hombre; pero vuelve a percibirse la identidad entre todos los actores de la revolución norteamericana en la radical in-dependencia del orden temporal que ha de ser mesiánicamente conquistado por la *democracy*, "salvadora" secular del mundo. Bajo esta luz debe leerse la Declaración de derechos de Virginia (12.6.1776) pues, fuera de las afirmaciones más o menos lógicas de cualquier ordenamiento político, resalta, por un lado, la igualdad e independencia *singular* de ios hombres (nº 1) en el sentido iluminista, y la afirmación rotunda de que "todo poder reside en el pueblo", y que "de él deriva" (nº 2). Y así se unen tanto la concepción atómica de la sociedad cuanto la soberanía popular que excluye el origen divino de la potestad. Si bien este democratismo capi-

[16] Alexis de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución*, trad. de D. Sánchez de Aien, Madrid, Alianza Editorial, 1982, 2 vols. vol. I, p. 67.

talista es religioso, la propia religiosidad calvinista autoriza y hasta exige la expansión de un poder estrictamente secular y autosuficiente. En el orden político-social, se acababa de producir la primera revolución verdaderamente anticristiana.

Sin hacernos cargo de las discusiones habidas acerca del grado de influencia y de su naturaleza entre las revoluciones norteamericana y francesa [17], ya me he referido al sentido completamente contrario al orden natural y al sobrenatural cristiano de la trilogía "libertad-igualdad-fraternidad", pese a su semejanza literal. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26.8.1789), que constituyen los "principios" de la revolución, permiten percibir la influencia ya de Montesquieu, ya de Rousseau, ya de D'Alembert y, en general, constituye la quintaesencia de la ilustración francesa. La afirmación del artículo 1º acerca de que "los hombres nacen libres e iguales en derechos y las distinciones sociales no pueden fundarse más que en la utilidad común", fue reforzada en la declaración de 1793: "todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley". Ante todo es menester convenir que, en efecto, los hombres son esencialmente iguales (aporte del Cristianismo) y que, sin alterar esta igualdad esencial, son constitutiva (o accidentalmente) desiguales, según señalé anteriormente. Por eso he llamado *igualación* al propósito de convertir también en igualdad la desigualdad constitutiva, típica de un democratismo que logra su plenitud (negativa) en la actual "democracia de masas". Además, debe observarse, ahora por referencia a la célebre Declaración, que la igualdad no es propiamente un derecho sino una realidad metafísica *fuente* de los derechos esenciales del hombre; y si a esto se agrega que las "distinciones" sólo se fundan "en la utilidad común", se percibe el predominio de un craso utilitarismo, que corresponde al fondo filosófico del enciclopedismo. De ahí que hacer de la igualdad una suerte de absoluto en un mundo autosuficiente y, de hecho, materialista, proporciona al despotismo su caldo de cultivo y, sobre todo, al totalitarismo del Estado, que necesita la *igualación* de todos los singulares.

Esta impresión se refuerza al leer el artículo 3º que, de acuerdo con Sièyes, sostiene que "el principio de la soberanía reside esencialmente en la nación"; si se tiene presente que la nación, para el abate Sièyes, es "un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común", se concluye que la autoridad reside en los singulares; a lo cual se agrega que la voluntad de la nación no es otra que el resultado "de las voluntades individuales". Creo

[17] Cf. Jorge Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, trad. y Estudio preliminar de Adolfo Posada, Madrid, Lib. Victoriano Suárez, 1908; también, Emmanuel-Joseph Sièyes, *¿Qué es el Estado llano?*, trad. de J. Rico Godoy, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950.

que existe acuerdo esencial entre la Declaración y el folleto de Sièyes. Más aún si se agrega la enunciación del artículo 6º de la primera, cuando afirma que "la ley es la expresión de la voluntad general". Ningún católico podrá aceptar jamás esta tesis ya que, por un lado, pone el origen del poder en los singulares, cuya asociación constituye la nación (aquí identificada con la comunidad política) y, por otro, al hacer de la nación un absoluto autosuficiente, cimenta el totalitarismo moderno. Después de todo, la abstracta e inasible "voluntad general" se comporta como un todo sin un allende posible. De esto se sigue, naturalmente, el repudio de las sociedades intermedias en cuanto inter-median entre el individuo y el Estado; en consecuencia, el Estado avanza cubriendo el espacio abandonado por las sociedades intermedias y funda el totalitarismo democratista, típico del Estado liberal moderno y contemporáneo.

5. *La política subordinada a la economía.* De acuerdo a lo dicho, el mundo autosuficiente del liberalismo naciente, supone el origen de la sociedad en un acto volitivo libre de los singulares (voluntarismo originario), lo cual conlleva un radical individualismo que es expresivo, en el orden social, del nominalismo filosófico; ambas afirmaciones básicas, excluyen a Dios de toda la actividad social del hombre (sea negado en el ateísmo, "alejado" en el deísmo, o simplemente "separado" en el liberalismo "cristiano"); estos supuestos conducen naturalmente a la exaltación de los valores puramente mundanos, y los bienes que han sido sólo útiles (no honestos) para el espíritu cristiano, se transforman en fines. De ese modo, los bienes económicos, que antes se subordinaban al bien común y, por tanto, a la moral y a la política, pasan al primer plano y tienden no sólo a subordinar *a* la política y *a* la moral, sino a adquirir cierta absolutidad propia. Este ascenso de la economía al primer plano, se apoya, al mismo tiempo (en Diderot, en la Enciclopedia, en Franklin...), en el mito de la libertad individual, de cuya síntesis nace la llamada "economía liberal" y, en el futuro, "economía de mercado". Como era lógico, si sólo existen singulares (la sociedad es la suma extrínseca de individuo + individuo + individuo) no existe el bien común (como todo virtual), y si no existe el bien común (el que a su vez es relativo al Bien Común trascendente) la ley de la economía no puede ser otra que la plena libertad en la oferta y la demanda en el mercado. El hombre es, apenas, una máquina productora, y el trabajo del hombre (de esta persona de carne y huesos, imagen y semejanza de Dios) es sólo "mercancía". De ahí que el "precio" del producto sólo dependa de la libre fluctuación de la oferta y la demanda. Como se ve, la economía liberal no tiene autonomía propia sino que es manifestación coherente de una visión general del mundo.

Lo dicho pone de relieve, una vez más, la contradictoriedad radical del espíritu católico con el espíritu del capitalismo liberal. No se puede profesar la fe católica y proclamarse liberal en economía. Pese a todo hoy vuelven a invocarse algunos estudios (como los de Keller, Sombart y otros) en los cuales se pretende demostrar que el Catolicismo ha sido uno de los padres del liberalismo capitalista. Werner Sombart —haciendo la excepción de la España católica— sostiene que es *la misma doctrina* católica la que ha influido en el desarrollo del capitalismo liberal [18]. La exposición de este prestigioso autor es un modelo de distorsión de los textos tomistas para hacerles decir lo contrario de lo que en realidad dicen. Ante todo, sostiene que el "sistema cristiano" concibe, por un lado, la ética terrena de la ley natural y, por otro, la "ética supraterrena de la ley moral cristiana"; sigue en esto a un autor hostil al catolicismo, Ernst Troeltsch, sin percatarse que ignora totalmente la recta doctrina teológica según la cual no hay gracia sin naturaleza y de que la gracia cura y eleva a la naturaleza como naturaleza; de ahí que la moral cristiana contenga virtualmente la ley natural a la que perfecciona como tal. De ahí que sea completamente erróneo insinuar que carece de importancia la agustiniana ley del amor a Dios como último fin, pues el ámbito de la ley natural se maneja por sí mismo. A esto debe agregarse que Sombart interpreta la "recta ratio agibilium" al modo racionalista, pues sin comprender que, para Santo Tomás, debe entenderse el dictamen de la razón como el último juicio práctico en orden al fin último (que es no sólo conocido por la inteligencia sino *amado* por la voluntad), nos "enseña", con tono magistral, que "la idea central de esta moral es la racionalización de la vida". Mientras para Santo Tomás la "*ordinatio rationis*" significa que el orden ontológico se promulga en la razón, Sombart interpreta que se trata de un orden *de* la razón, haciendo de Santo Tomás una suerte de racionalista. Para colmo, sostiene que, según el Aquinate, el medio más apto para mover al hombre a bien obrar es el temor, cuando el santo doctor ha dicho tantas veces que, si bien el temor puede ser el comienzo de la justificación, es siempre insuficiente (ley de Moisés) y que es el amor lo que de veras nos hace libres y capaces de cumplir plenamente con la ley moral [19].

Pero aquí apenas comienza semejante "interpretación" pues, según Sombart, en la virtud de la *liberalidad* enseñada por Santo Tomás, la "virtud económica", estaría en buena medida el origen

[18] Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de M. P. Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1972, cap. XIX.

[19] *Collationes de duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*, prologus.

del espíritu capitalista burgués que mucho tiene de represión, como es el caso de la represión de los impulsos eróticos. Esta virtud de la liberalidad (que tiene el sentido de "economicidad") llevaría implícita la prohibición burguesa del gasto excesivo, el evitar el derroche, "la recomendación de una economía (la burguesa) basada en los ingresos y la reprobación de la economía (señorial) regida por el gasto" (p. 249). De ahí que el ocio sería grave pecado, mezclando, sin distinguir, los sentidos de la contemplación y de la pereza. Y así lo tenemos a Santo Tomás convertido en el antecesor del perfecto burgués fundador del liberalismo capitalista moderno.

Sombart lee a Santo Tomás sin comprender absolutamente nada. Si se tiene presente, con San Agustín, expresamente citado por el Aquinate, que todo lo que los hombres poseen y sobre lo que ejercen su dominio se pueda llamar "dinero", porque los antiguos tenían sus riquezas en ganado *(pecunia)*, puede decirse que la liberalidad es la virtud que consiste en el uso moderado del dinero (o de las riquezas); el dinero, comprendido en la categoría de los bienes útiles, es el objeto de la liberalidad que se refiere a *tal* bien en orden al fin último. En ese sentido, liberalidad significa estar des-prendido, des-asido de tales riquezas, como condición de su buen uso consistente en la buena distribución. Así, el acto más propio de esta virtud es el *acto de dar*, pues es más perfecta la donación en bien del prójimo que el gastar en propio beneficio [20]. Se ve que la liberalidad, en cuanto es hábito de dar a otro lo que es propio, se distingue del acto de la justicia, que consiste en dar a otro lo que es suyo; pero, hasta cierto punto, es parte de la justicia ya en razón de la alteridad, ya en razón de que se trata de cosas exteriores [21]. Y como cada acto suyo se ordena al bien común y, por éste, a Dios como bien común trascendente, la liberalidad está en las antípodas de la "economicidad" liberal-burguesa. La liberalidad tomista sería, hoy, el mejor remedio para erradicar la autosuficiencia del economicismo liberal, y le conferiría a la economía el sentido social y humano de que carece.

Por si esto fuera poco, Sombart pone de relieve el *ocio* como vicio (en Santo Tomás), en el sentido de pereza, y lo acerca a esa detestación de la holganza que siempre ha sentido el burgués. Pero la interpretación no es leal porque el término *otium* tiene dos sentidos divergentes: Es pecado como equivalente de pereza, porque el perezoso, de hecho, se opone al orden de las cosas a su fin propio [22]; pero también significa todo lo contrario, como

[20] *S. Th.*, II-II, 117, 4.
[21] *S. Th.*, II-II, 117, 5.
[22] *In II Sent.*, d. 40, 5 c.

equivalente del estado contemplativo que es el estado de la vida más perfecta. Santo Tomás, comentando a Aristóteles, en lugar del término *otium*, utiliza el término *vacatio* pues, si se tiene en cuenta que la felicidad consiste en el acto de la contemplación, trabajamos y actuamos para tener ocio; es decir, *vacancia*: "*Vacatio autem*, sostiene el Aquinate, *est requies in fine ad quam operatio ordinatur*" [23]. De donde se sigue que *vacatio* es equivalente al sentido positivo de *otium*. Sombart solamente ha querido ver el sentido negativo y, además, mal aplicado, como el opuesto "burgués" de la liberalidad. Es natural que malcomprenda el sentido cristiano de la pobreza y considere como "capitalistas" a doctores tomistas como San Antonino de Florencia. Quizá ya no es necesario añadir que la inversión de capital tiene una fuerza creadora positiva que San Antonino llama, precisamente, "capital" (p. 257); por eso ni a él ni a la Iglesia se les ha ocurrido nunca condenar el capital utilizado en orden al bien común, sino el "capitalismo", que es el correlato económico del liberalismo autosuficiente. Convertir a Santo Tomás en un antecesor del capitalismo liberal y, por eso, implícitamente, en un precursor de la economía de la libre oferta-demanda, es ponerlo en total contradicción con su doctrina del bien común, de la persona y de su fundamento metafísico. Quienes quieren acercar lo más posible liberalismo y economía liberal al pensamiento cristiano, desean un imposible y están condenados a la contradicción *.

d) Los grados del liberalismo según León XIII

Llegados a este punto, quizá sea el momento conveniente de examinar rápidamente los grados de liberalismo que S. S. León XIII distinguió. Este esfuerzo del Papa se debe al deseo de ver claro en la intrincada malla de los "liberalismos". En efecto, una vez que León XIII ha expuesto el recto concepto de libertad, distingue entre liberalismo extremo, moderado y muy moderado. El primero, supone la plena soberanía de la razón que "se hace a sí propia sumo principio, y fuente, y juez de la verdad"; este liberalismo pretende que "en el ejercicio de la vida ninguna potestad divina hay que obedecer, sino que cada uno es ley para sí"; admitido que no existe autoridad sobre el hombre, "síguese no estar fuera de él y sobre él la causa eficiente de la comunidad y sociedad civil, sino en la libre voluntad de los individuos, tener la potestad pública su primer origen en la multitud"; cada uno es la propia norma y de ahí que "el poder sea proporcional al

[23] *In Ethic. Arist. ad Nic. exp.*, L. XI, nº 2098 y 2099.

* Una excelente refutación de la pretendida identidad entre "economía de mercado" y pensamiento católico, en la obra de Carmelo Palumbo, *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Bs. As., Cruz y Fierro, Col. Ensayos Doctrinarios, 1982 (cf. especialmente los caps. 4, 5 y 6).

número, y la mayoría del pueblo sea la autora de todo derecho y obligación" [24].

Pero, como se ha visto en los textos de los padres del liberalismo moderno, muchos de ellos (desde Locke) afirman los límites de la razón y aun la existencia de la ley eterna: "mas juzgando, sostiene León XIII, que no se ha de pasar más adelante, niegan que esta sujeción del hombre libre a las leyes, que Dios quiere imponerle, haya de hacerse por otra vía que la de la razón natural" [25]. Este racionalismo naturalista, pero deísta, que suprime el orden sobrenatural, podría seguirse desde algunos enciclopedistas hasta el mismo Kant, y desde éste hasta diversos liberales de nuestro tiempo: León XIII, con sagacidad hace ver la contradicción de esta posición que, por un lado, admite que se ha de obedecer a Dios como supremo legislador y, por otro, pone límites a esta misma potestad legislativa. En el fondo, este liberalismo es más contradictorio que el liberalismo ateo.

Por último, el liberalismo muy moderado, propio de aquellos que no quieren renunciar a su fe cristiana y que rechazan (o así lo creen) todo cuanto es contrario a la Revelación, sostienen, dice el Papa, que "se han de regir según las leyes divinas la vida y costumbres de los particulares, pero no las del Estado. Porque en las cosas públicas es permitido apartarse de los preceptos de Dios, y no tenerlos en cuenta al establecer las leyes. De donde sale aquella perniciosa consecuencia: que es necesario separar la Iglesia del Estado" [26]. Esta verdadera componenda, a la que León XIII señala también como contradictoria, implica la tesis de un Estado laico al que, cuanto más, lo cristiano podría serle adscripto como denominación extrínseca. En cierto sentido, este tipo de liberalismo es el más pernicioso de todos, porque conlleva una carga de enorme confusión y hace sentirse cómodos a aquellos cristianos que, en lugar de enfrentarse con el liberalismo, prefieren no perder la ola de la historia (según dicen algunos) y adaptarse a todo el "sistema", especialmente en la política. Tanto el liberalismo extremo (ateo), como el liberalismo moderado (deísta) como el liberalismo muy moderado ("cristiano"), admiten una zona (el orden temporal) de autosuficiencia del hombre: El primero porque *niega* la existencia de un orden trascendente al temporal; el segundo porque lo *ignora* y el tercero porque lo *separa*. En el orden práctico, viene a resultar lo mismo.

ALBERTO CATURELLI

[24] *Libertas*, nº 11.
[25] *Libertas*, nº 12.
[26] *Libertas*, nº 13.

SONETO DE LA LEY Y DE LA ESPADA

Especial para Gladius

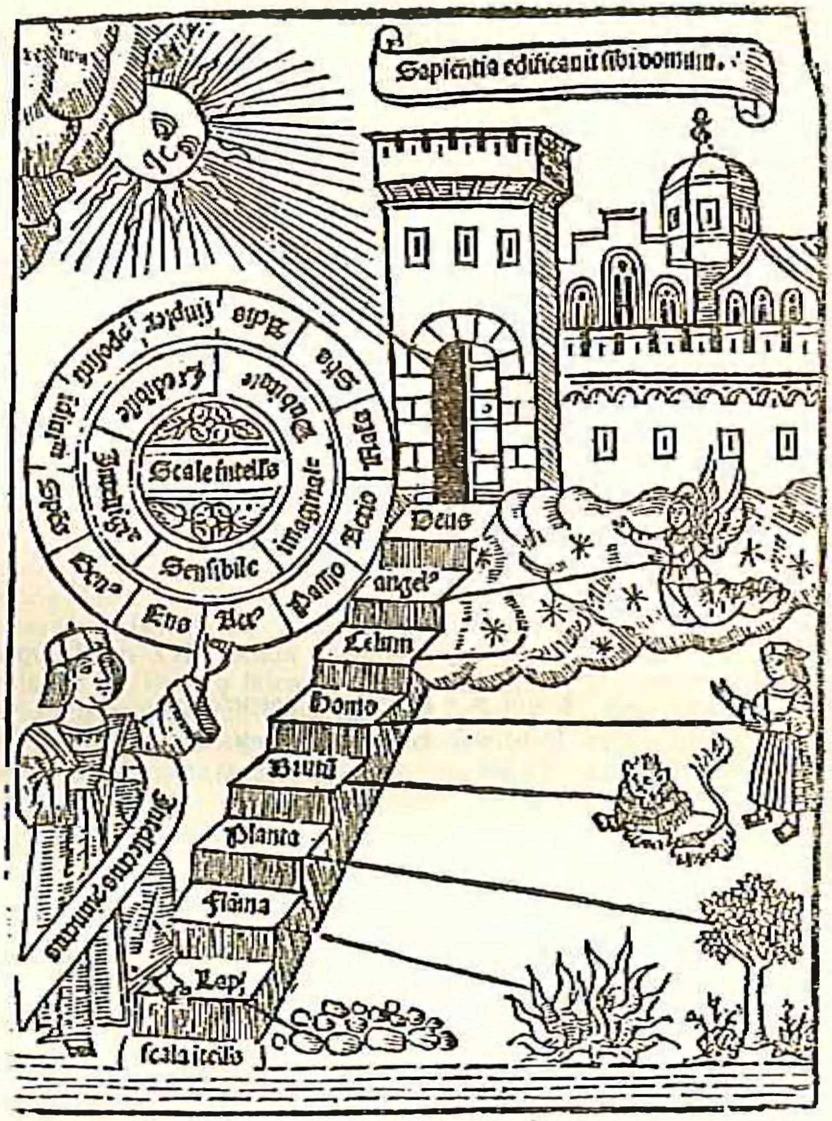
La espada sin la ley sólo alborota;
sin la espada la ley se desbarata.
Es inútil la espada que se embota
y es inútil la ley que no se acata.

Pero ocurre que leyes sin Justicia
dañan más que una espada alborotada.
Y, dicho sea de paso, la codicia
ha de ser por la espada sofrenada.

La espada por la ley sea respetada;
sepa la espada respetar la ley:
una, justa será; la otra, afilada.

Y reunidas en forma concertada
bajo el cetro simbólico del rey,
rijan por fin las leyes y la espada.

JUAN LUIS GALLARDO


Sapientia edificauit sibi domum.
Deus
Celum
Homo
Planta
Sensibile
Ens

EDUCACION Y DETERMINISMO

I. MARGINACION FILOSOFICA Y TECNOLOGIZACION

Sabido es que el determinismo puede ser pasible de varias acepciones. Si resaltamos tres notas que le han sido siempre reconocidas como propias, esto es: su desconocimiento o mediatización del Acto Creador Inicial; su concepción mecanicista del hombre y del universo; y su carácter reduccionista por el que se privilegia un sector o aspecto de la realidad en desmedro del todo [1], habremos de convenir en que la educación ha sido y es campo propicio para la presencia y la acción determinista. Presencia y acción que se hacen sentir tanto en sus consideraciones teóricas como en sus realizaciones prácticas; aunque en rigor, estas últimas suelen ser consecuencias de las primeras.

Un causalismo naturalista y mecánico que omite toda referencia a Dios como Causa Incausada y al hombre como creatura; y una mirada unilateral que acentúa lo inmanente casi en forma exclusiva, son los rasgos predominantes de la mayor parte de las cosmovisiones educacionales en vigencia.

La explicación no es sencilla y admite confrontaciones críticas. No obstante, creemos que uno de los principales puntos de partida puede encontrarse en la gradual independencia de la Pedagogía del viejo y firme tronco de la Filosofía Perenne. Alejada de ella, acabó dándole la espalda con autosuficiencia, hasta constituirse en una disciplina que no sólo coadyuva a la pérdida de *la unidad del saber* sino a la de la misma *inteligibilidad del ser*.

Este juicio permite ciertamente algunos paliativos; pero en verdad, la moderna pedagogía se ha edificado sobre una serie de renuncias que la condujeron a la desencialización, aprovecha-

[1] Cfr. Lalande, A.: *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, El Ateneo, Bs. As., 1966, art. "determinismo"; Ferrater Mora, J.: *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1958, t. I, art. "determinismo"; y Jolivet, R.: *Diccionario de Filosofía*, Ed. Club de Lectores, Bs. As., 1978.

da rápida y hábilmente por los ideologismos. Renuncia a su condición de rectora de almas que inequívocamente le marca su etimología; renuncia a su naturaleza artística en el sentido clásico y acabado de la expresión, y renuncia a todas aquellas subordinaciones ennoblecedoras, como a la Metafísica y a la Teología, que le posibilitaron otrora coronar y culminar los pasos emprendidos [2].

En cambio, se optó por otros rumbos, en los cuales, el desdibujamiento de los fundamentos ontológicos, la hipertrofia de lo instrumental y metódico hasta el *didactismo* y la *metodolatría* [3] y la dependencia cada vez mayor de hipótesis biologistas, psicologistas y sociologistas, acabaron convirtiéndola en una praxis, en una simple tecnología de la enseñanza, en un cálculo. Tal es hoy el orgullo y la razón de ser de la Pedagogía, al punto que no falten autores dispuestos a sustituir su antigua denominación —compromiso demasiado claro con la sabiduría tradicional— por términos como *Agotecnia*, *Tecnemática*, *Paidotecnia* o *Matética*, más compatibles, según predican con las nuevas situaciones educativas que se busca resolver [4].

[2] Véase al respecto: García Vieyra, A. O. P.: *Ensayos sobre Pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino*, Desclée de Brouwer, Bs. As., 1949. Ruiz Sánchez, F.: *Esquema tentativo para una estructuración de la temática fundamental de la Pedagogía*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, 1973.

[3] Cfr. Caturelli, A.: *Reflexiones para una Filosofía Cristiana de la Educación*, Universidad Nacional de Córdoba, 1982, esp. Cap. IV, c y d.

[4] Véase, por ejemplo, Gozzer, G.: "La educación intelectual y las nuevas tecnologías", en *Educando*, Revista del Instituto de Investigaciones Educativas, Año I, Número 1, octubre de 1974. El término matética, anteriormente mencionado, fue difundido en nuestro medio, por un seguidor de Gozzer, el Dr. Ricardo Bruera, cuyo libro denominado precisamente *La Matética* (ed. Matética S.A., Rosario, Santa Fe, 1982), está prologado por el pensador italiano. No quisiéramos despedir este estudio con una simple alusión, aunque tampoco es este el lugar para encarar un análisis pormenorizado. Se trata de una obra tan críptica como densa, tan por momentos oscura como sólidamente estructurada, pero de un sincretismo conceptual —ora es Aebli con Platón, Boecio con Bloom, Brzezinski con Clemente de Alejandría, Juan Pablo II con Piaget, o Santo Tomás con Mounier— que imposibilita concederle una total coherencia, y mucho menos aún, una ortodoxia cristiana. Por cierto, que no parece ser esto último la preocupación central del autor, pero es evidente su intento por representar una corriente cristiano católica de pensamiento, y en tal sentido, la heterodoxia le es imputable.

Compartimos no pocas cosas de las enseñadas por Bruera, desde su rechazo por las ideologías y las manipulaciones tecnocráticas, hasta su certera reivindicación de la etimología de palabras claves en educación; pasando por su diagnóstico de la crisis pedagógica de los últimos años, su énfasis en la formación integral del hombre y su desdén por las utopías de distinto signo. Pero creemos sinceramente que las nociones rectoras de su posición: la finalidad de la escuela, la función del maestro, el sentido de la libertad, de la autonomía y de la moral, el antropocentrismo, el sig-

II. DESFIGURACION Y DESPOTISMO DE LA TECNICA

Este deslumbramiento y servidumbre ante la técnica, no implica, como podría pensarse inadvertidamente, un sencillo reajuste a circunstancias inevitables o una adecuación a las conquistas y los progresos materiales. Va más allá. Se trata de una verdadera modificación substancial que compromete y daña gravemente la identidad del acto educativo, la de sus protagonistas y aún la de la misma técnica. Por lo pronto, ésta ya no se concibe como la *tekné*, fruto del libre accionar humano dirigido al logro de la perfección de un bien particular sea útil o bello, pero necesariamente subordinado a la ética y respetuoso del Orden y del sentido sacral del universo. Ya no es "el hábito productivo acompañado de razón verdadera" o el "*ars cooperativa naturae*" del que hablaba Aristóteles [5] indicando así, como en todo el pensamiento clásico, el armonioso aferramiento del *hacer* al *obrar* y de éste a la *contemplación*. Contemplación de un mundo regido por Dios, teleológicamente encaminado y en el que los modelos terrenos tienen su analogía y correlato con los paradigmas celestiales.

Nada de eso. Importa más la *poiesis* que la *praxis*: preocupa antes *lo que el hombre hace*, que *el hombre que hace*, el *objeto* que el *sujeto*. La tecnología de la que se habla y con la que pretende identificarse a la pedagogía, es tributaria de Ockham y de Roger Bacon, de Galileo, Descartes, del Iluminismo y de todas las explicaciones que conciben la realidad como un mecanismo, regulado por leyes cuantificables y mensurables, donde la razón deificada suplanta a la Fe, el Progreso a la Providencia, la Evolución a la Creación y donde el hombre acaba siendo una *función*, sometido a leyes inexorables que a lo sumo podrá prever pero no soslayar.

La técnica así entendida ha logrado convertirse en un factor dominante. Impone pautas y normas más allá de sus fronteras; dictamina y determina con sus criterios, fuera de sus propios límites [6] y la libertad humana termina siendo un remedo de la

---

nificado del aprendizaje, la concepción de la inteligencia, las reservas indiscriminadas hacia las doctrinas, los integrismos y los tradicionalismos religiosos, el frommiano manejo del "miedo a la libertad", la mediatización del pecado original, la dependencia parcial de una psicología de base cientificista, y obviamente, el significado y la proyección de la matética —con sus mecanismos operacionales, habilidades procesuales, matematización del pensamiento, construcción de la persona, dominio instrumental de la realidad, etc., etc.— no contribuyen a restituirle a la educación su identidad perdida, por el contrario, coadyuvan a su desdibujamiento. Volveremos en otra oportunidad sobre estas cuestiones que ahora sólo dejamos indicada.

[5] Cfr. Aristóteles: *Física*, II, 2, 194 a 21 y *Etica Nicomaquea*, VI, 4, 1140.

[6] Véase al respecto: Corçao, G.: *Fronteras de la técnica*, OIKOS, Bs. As., 1982.

disponibilidad de ciertos artefactos para adaptarse a sucesivas programaciones. La idea de un *hombre programado* y acomodado a las exigencias de la legalidad física constituye para muchos, algo más que un proyecto. Este es propiamente, el terreno del determinismo.

Porque la técnica se ha convertido en tecnocracia. Ya no parece ser el medio al servicio del hombre por el que éste glorificaba a Dios, sino un fin anhelado con frenesí, cuya posesión y dominio haría del mismo hombre un *deus in terris*. Emancipada de la Etica, no son las virtudes humanas quienes la dirigen, sino la persona la que resulta heterodirigida por una serie de causaciones necesarias. Por eso —y aunque se pretenda lo contrario— esta técnica extraviada de su ubicación jerárquica, cosifica, robotiza y automatiza al hombre, despojándolo de su libertad interior y de todo signo de verdadera grandeza; hasta que termina siendo, como escribe García Pelayo, "un componente abstracto y cambiable de una estructura", un "sistema definido por relaciones manipulables (que) sólo tiene sentido desde el punto de vista de su funcionalidad" [7]. Y por eso, una pedagogía convertida en tecnología, o que aspire exclusivamente a ello, no puede ser más que una insensatez, un extravío, una negación de la luz. Aquello que Platón llamaba *apaideusia* para distinguir y resaltar aún más la majestad de la *Paideia*, y que a diferencia de ésta, no hacía al hombre señor de sí mismo sino esclavo de todas las sombras de la Caverna [8].

Basta pensar en el sistema *skinneriano*. No solo es una muestra de todos los riesgos y las falacias de la actitud tecnoeducativa, sino una demostración clara del determinismo radical que ella encierra y transmite.

El hombre de Skinner es, sin eufemismos, una máquina; un animal desarrollado por el condicionamiento de la cultura y del ambiente; el resultado de una serie de reforzadores y conexiones instrumentales. Su funcionamiento depende de las condiciones y variantes ambientales, de las interminables concatenaciones de estímulos y respuestas, de su conformación genética evolutiva y

[7] García Pelayo, M.: *Burocracia y Tecnocracia*, Alianza ed., Madrid, 1974, pp. 42-43. Sobre estos temas existe una copiosa bibliografía. Por su claridad y consición, remitimos, entre otras, a: Marpegan, C. M., Schumacher, E. F. y Randle, P. H.: *La técnica puesta a prueba*, OIKOS, Bs. As., 1982. Massini, C. I.: *La Revolución tecnocrática*, Ed. Idearium, Mendoza, 1980. Dawson, C.: *La crisis de la educación occidental*, Ed. Rialp, Madrid, 1962 (esp. III Parte). Club Jean-Louis Richard: *La tecnocracia y las libertades*, Speiro S.A., Madrid, 1964 (esp. I y II parte). Nosotros mismos nos hemos ocupado parcialmente del tema. Cfr.: Caponnetto, A.: *Pedagogía y Educación*, Ed. Cruz y Fierro, Bs. As., 1981, Cap. II, II parte.

[8] Cfr.: Platón: *República*, 514-552 y *Gorgias*, 527.

cambiable. Por lo tanto, todo su comportamiento, toda su existencia —educación incluida— puede ser circunscripta a leyes; explicadas, comandadas y manipuladas por la nueva "ingeniería de la conducta", éticamente neutra y sin responsabilidades para con ningún Orden Objetivo de valores.

Se comprende que en esta doctrina, la tarea de educar se confíe preferentemente a las máquinas y que la sola idea de Creación y hasta de libertad, resulten obstaculizantes.

"La persona —dice Skinner— es un punto en el cual confluyen muchas condiciones genéticas y ambientales en un efecto común" [9]; podemos caracterizarla "del mismo modo que las constantes físicas acerca de conductibilidad térmica, peso específico, etc. caracterizan a la materia" [10]. De ahí que "*si el hombre es libre (como sostiene el punto de vista tradicional)* entonces, una tecnología de la conducta es imposible" [11]. "*La hipótesis de que el hombre no es libre es esencial para la aplicación del método científico al estudio de la conducta humana. El hombre interior libre al que se considera responsable de la conducta del organismo biológico externo, no es más que un sustituto precientífico para los tipos de causas que se descubren en el curso de un análisis científico.* Todas estas causas posibles radican fuera del individuo. El mismo sustrato biológico viene determinado por hechos anteriores en un proceso genético" [12].

Para Skinner, la planificación del comportamiento no puede tener límites ni reparos, pero es preciso olvidarse —nos lo dice directamente— de nociones como las de libertad y dignidad. Es preciso olvidarse de la Fe y de las virtudes fundantes; del amor, de la devoción, de todos los matices del alma, y hasta es preciso olvidarse de la misma memoria nacional con el testimonio de sus héroes y sus santos. "La exención de un completo determinismo —especifica— va quedando descartada conforme avanza el análisis científico" [13], y la sociedad marchará así reeducada hacia el logro de ese hormiguero sórdido, inmoral y terrible que nos presenta en su novela *Walter Dos* [14].

[9] Skinner, B. F.: *Sobre el Conductismo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1975, p. 155.

[10] Skinner, B. F.: *Ciencia y conducta humana*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 224-225.

[11] Skinner, B. F.: *Walder Dos*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1968, p. 307.

[12] Skinner, B. F.: *Ciencia...*, ob. cit., p. 469.

[13] Skinner, B. F.: *Más allá de la libertad y de la dignidad humana*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1972, p. 31.

[14] Para una crítica al sistema skinneriano véase: Vázquez, S. M.: *Teorías contemporáneas del aprendizaje. Sus bases filosóficas*, CIAFIC ed., Bs. As., 1979, t. I, Cap. IV; y Ballesteros, J. C. P.: "B. F. Skinner: La educación imposible", en *Mikael*, Revista del Seminario de Paraná, Año 8, Nº 24, Tercer cuatrimestre de 1980.

III. LA EDUCACION TECNOLOGIZADA

Pero si bien Skinner resulta probablemente el fenotipo más ilustrativo de esta dirección tecnocrática que viene conquistando a la Pedagogía, no es el único representante, ni se agotan con él tales proyectos, así como no se ciñe solamente a este aspecto la acción del determinismo que como veremos, es anterior y posterior y, si se quiere, menos explícito y más grave.

Pensamos también en ciertos propulsores incondicionales de la educación tecnologizada, que después de tergiversar la naturaleza y la misión de la técnica, la han convertido en objeto de culto, confiando en sus poderes regeneradores con una convicción mesiánica que no tienen frente a lo sobrenatural. Así por ejemplo, *Paulo Freire, Mac Luhan* o *De Olivera Lima*. No son propiamente educadores; no se hallará siquiera en sus escritos una entidad intelectual suficientemente perfilada, pero se han movido con la habilidad de los agitadores revolucionarios, haciendo de las cuestiones pedagógicas verdaderas armas de penetración ideológica.

La técnica juega en todos ellos un papel cultural determinante. En principio, determina el presente que vivimos, pero condiciona aún más y de modo inexorable el futuro y el porvenir. El futuro es la gran expectativa de este profetismo secularizado que declara expresamente su animadversión por el pasado y su rechazo por todas las formas de cultivo de las tradiciones históricas.

La tecnología —nos aseguran— será artífice de cambios esenciales. Servirá para "rescatar al hombre", si a partir de ella transformamos la sociedad". Nos permitirá "redirigirnos a objetivos humanos", "rehumanizar el mundo", y cambiará el rostro de la educación, la cual se resolverá en términos de informática, cibernética, reciclajes, objetivos operacionales, mecanización masiva, dinámica de grupos, circuitos eléctricos, computación, satélites, máquinas de enseñar y usinas de praxis liberadora [15].

Los profesores "serán meros expertos a disposición de los alumnos", "se extinguirá la función magisterial". Todo será diversión, velocidad, ritmo, autonomía creadora. En la ineluctable alborada planetarista estará prohibido prohibir; no existirán "las barreras nacionales" y "hasta es probable que desaparezcan las grandes naciones" y con ello, los incómodos deberes del amor a la Patria que exigen duros "sacrificios y renuncias de la juventud" [16].

[15] Las citas y las ideas pertenecen a De Oliveira Lima, L.: *Mutaciones en educación según Mc Luhan*, Ed. Humanitas, Bs. As., 1976.
[16] Cfr.: De Oliveira Lima, L.: ob. cit.

Semejantes desatinos han cobrado entre nosotros tal actualidad, que es innecesario comentarla. Un pacifismo insensato lo recorre todo —dentro y fuera del ámbito escolar, pero con energía en éste— alimentado hábilmente por la ideología antimilitar de las izquierdas, que aunan así, su resentimiento anticastrense con su desdén por el amor nacional, su rechazo del espíritu épico y su veneración por las tecnologías de avanzada. Intérprete de esta posición, Antonio Battro, nos anuncia orgulloso una "cultura computacional" en la que "las computadoras son un auténtico instrumento de libertad", y en la que todos los habitantes podrán disponer alegremente "de los robots y de los sistemas telemáticos". Y todo será de tal manera, que "los jóvenes no se entrenarán más para la guerra", las fuerzas armadas disminuirán más su capacidad operativa, y "algún día, también Campo de Mayo se transformará tranquilamente en un Silicon Valley, en un campo de altísima tecnología" [17].

Lo que se busca —digámoslo sin ambages— es la formación de espíritus pusilánimes y medrosos, sin sentido del honor nacional, sin conciencia territorial ni deseos de defender lo propio. Hedonistas liberados de responsabilidades, deberes y servicios. Cómodos maquinistas de engranajes, botones y pantallas, a quienes la sola idea de combatir por las fronteras nacionales, dar la vida en una guerra justa, y sostener sin claudicar nuestra soberanía física y metafísica, se les presenta como acciones traumáticas, propias de épocas y personajes ya superados, por ser pre-computacionales. Todo lo que constituyó la gloria y las hazañas, el renombre y la hidalguía de hombres y naciones, ha de ceder el paso a un porvenir cibernético, en el que hasta el amor a Dios y a la Patria —de no extinguirse bajo los pies de la criatura robotizada y robotizadora— puedan ser manejados por control remoto. El descastamiento alberdiano del siglo pasado, corona así —Piaget mediante, entre otros— en el utopismo tecnotrónico absoluto; la cosmovisión inmanentista llega sin inconvenientes al delirio y al espanto.

"Al transformarse la relación educador-educando, comenta por su parte Cirigliano, desaparece el profesor, lo que devuelve a todos la función de educar. La comunidad educadora. La ciudad educativa... Todos educando. La planetarización y el universalismo (resultados innegables de la tecnología) suprimen las barreras entre las naciones... comunican el saber... Desaparece la privatización del conocimiento... se termina la escisión trabajo-ocio... El trabajo será como siempre, la razón de ser y el verificador del saber... "Educar no es reproducir un modelo; es

[17] Battro, A. M.: "La Argentina inteligente", *La Nación*, lunes 12 de noviembre de 1984, p. 11.

hacer un nuevo hombre en la progresión genética de su destino evolutivo" [18].

Es evidente que detrás de tan reiteradas como difusas alusiones a la humanidad y a su educación, es el mismo ser de la persona y el del acto educativo los que resultan desconsiderados y destruidos por la estrechez de una óptica burdamente determinista.

En nombre de un mañana mejor y con pretensiones de anticiparlo, se desconoce la realidad creatural y la del Ser Increado y se impone el despotismo de la utopía y del materialismo, la rígida presión del inesquivable signo de los tiempos, bajo el cual, todo lo que le queda al hombre por hacer es acomodarse, adaptarse y acondicionarse como una pieza más del engranaje, como una función más del sumiso y uniforme rebaño. Sucede así lo que en todos estos planes libertarios y reeducadores: la libertad es la gran ausente y la educación una cárcel en la que la existencia se enferma hasta la muerte, pues, como diría Guardini, no se le hace justicia refiriéndola a Dios [19].

IV. EL DETERMINISMO CONTRA LA EDUCACION

Decíamos antes que la presencia y la acción del determinismo en la educación no se limita a las hipótesis tecnopedagógicas y que, en realidad, éstas son sólo una expresión de aquél. En tal sentido, no es necesario esperar a Skinner ni quedarse en él o en sus análogos, y puede sostenerse que el determinismo en la triple acepción con que lo definimos al comienzo, es el substrato común del grueso de la moderna pedagogía, construida sobre los *influjos indirectos* de Herbart, Spencer, Comte o Durkheim y sobre el *flujo directo* de las ideas de Freud, Pavlov, Dewey, James, Watson, Thorndike, Wertheimer, Köler, Koffka o Piaget.

El pragmatismo dominante por el que *ser* se convierte en *ser útil, conocer* en *verificar* y el *pensamiento* en *acción*. La primacía de lo empiriométrico en los métodos, planes, programaciones y proyectos. La reducción de la inteligencia a un mecanismo

[18] Véase el Prólogo de Gustavo F. J. Cirigliano a la obra citada de De Oliveira Lima, pp. 7-12. Para una crítica complaciente y curiosa, que revela hasta qué punto se puede justificar indirectamente estos sistemas, véase el trabajo de Salonia, A.: *La Educación, hoy. Su inserción en el Proyecto Nacional*, Ed. Docencia, Proyecto CINAE, Bs. As., 1980.

[19] Dice Guardini: "El hombre sólo existe en cuanto referido a Dios y por ello su carácter se define según la manera como entienda esta relación, la serenidad con que la tome y lo que haga con ella... Dios es la realidad que fundamenta toda otra realidad, incluso la humana. Cuando no se le hace justicia, la existencia se enferma". *El Poder. Un intento de orientación*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 148.

evolutivo de adaptaciones incesantes. La consideración del aprendizaje como adiestramiento para una sucesividad de cambios reactivos. El abandono de todo referencia cierta a la vocación trascendente del hombre y a la obtención de fines educacionales acordes a ello. El abuso de la psicometria hasta la *testocracia* de la que habla Sorokin [20]. La excesiva recurrencia a los modelos cuantitativos. El continuo énfasis en los valores mensurables y dialécticos, y el inmanentismo más generalizado en todos los ámbitos, son algunos de los síntomas y de los rasgos del determinismo que campea holgadamente en la actual pedagogía.

Determinista es la psicología conexionista, conductista y gestaltista que sostiene los presupuestos escolares fundamentales. Deterministas son las tesis biologistas, culturalistas y estructuralistas de la antropología que se toma como punto de partida. Determinista es el contigüismo de *Guthrie,* que tanta incidencia tiene en muchas teorías del aprendizaje; el funcionalismo empirista de la taxonomía de *Bloom,* el inefable materialismo de *Piaget,* el ambientalismo de *Margaret Mead,* el psicosociologismo de *Kurt Lewin,* y una lista más larga que podría citarse, en la que se entremezclan investigadores y pensadores de nota —discrepancias al margen— con simples representantes de modas culturales [21].

Hay indudablemente en el conjunto de este panorama, aspectos y pormenores que un análisis demorado se vería obligado a contemplar; pero hay también visibles puntos en común que le dan al todo un sentido unívoco. La moderna reflexión pedagógica, dice *Stella Maris Vázquez* "ha comenzado por perder sus puntos de referencia fundamentales, que son, por una parte, *la naturaleza humana como punto de partida,* y, por otra, *el fin de la educación* que permite ir ubicando cada temática en su justa perspectiva. Como consecuencia de ese comienzo, la reflexión se ha centrado cada vez más en procesos, hasta olvidar los contenidos de esos procesos para quedarse con formas vacías" [22]. Alejadas deliberadamente de la Filosofía Perenne, sumidas en el reduccionismo, en el funcionalismo y en el pragmatismo, "la negación de una naturaleza humana y de un ser independiente del actuar del hombre, *llevan en todas estas corrientes el determinismo*" [23].

Pero a su vez (y aquí queríamos llegar pues nos parece el

[20] Sorokin, P.: *Achaques y manías de la Sociología Moderna y Ciencias afines,* Ed. Aguilar, Madrid, 1957, esp. caps. IV al VIII.
[21] Escapa a los alcances de este trabajo toda pretensión que no sea sintética y descriptiva respecto de los problemas planteados; así como una completa enumeración bibliográfica y crítica.
[22] Vázquez, S. M.: *Teorías contemporáneas...,* ob. cit., p. 9.
[23] Idem ant., p. 220.

punto clave), *el determinismo lleva a las pedagogías fundadas en él, a una real imposibilidad educativa por el vaciamiento y la destrucción de los pivotes educacionales básicos que son: la escuela, la cultura y la persona que forma y que se forma dentro de ellas.*

El determinismo hace imposible la educación, pero emplazó hábilmente en el lugar de ésta una serie de sucedáneos, impuestos con tal fuerza y poder de convicción, que se ha llegado a la paradoja de tomarlos como normativos, mientras la verdad se desconoce y desecha con ligereza.

V. ESCUELA, CULTURA Y PERSONA

Escuela —nos lo recuerdan los idiomas clásicos que le dan origen a la palabra— significa *ocio. Sjolé* en griego o *schola* en latín, aluden a la misma realidad: la contemplación fecunda, la primacía de la contemplación sobre la acción. El sentido cultual, religioso y sacro de la escuela es, como un espacio y un tiempo que se sustraen a las contingencias temporoespaciales para que, precisamente por encima de ellas, el hombre se reencuentre con la sabiduría eterna; para que más allá de lo fenoménico su alma ascienda y se eleve en el cultivo de la Verdad, en el ejercicio del Bien y en la aprehensión de la Belleza.

El ocio que identifica a la escuela no es simple descanso físico, ni la distracción o la dispersión del tiempo libre. No es un ensoñamiento romático ni un deleite barroco, ni menos aún, es sinónimo de inercia, indiferentismo o abulia. El ocio no es matar el tiempo sino anhelar la eternidad. Por eso, por mucho que cueste definirlo, la idea de amor le está ligado y lo explica. Un amor que es inteligencia y comprehensión, luminosidad y epifanía del ser; visión esencial por encima de las miradas anónimas. O como lo dijo, pese a todo, Shakespeare: "veo mejor si cierro más los ojos, que el día entero ven lo indiferente".

La escuela es el amor a la sabiduría, el conocimiento llevado a la perfección, y por eso mismo, amorosamente movido y culminado. Así lo definió Dante en inmejorable síntesis:

Luce intellettual piena d'Amore
Amor del vero Ben pien di letizia,
Letizia che trascende ogni dolore.

Tiene pues, la escuela, algo de celda y de claustro. Algo de fortaleza protectora del espíritu, de ciudadela enhiesta en la que se preservan las esencias y el mejor ser de las cosas. La escuela es un alcázar de la inteligencia en donde cobran vigencia las pa-

labras del Eclesiástico: "la sabiduría se adquiere en el ocio" (38,24).

La Moderna Pedagogía, en cambio, ha tomado una dirección exactamente opuesta. No solo ha despojado a la escuela de su identidad, concibiéndola como un taller, una industria, una fábrica; no sólo ha desacralizado y abandonado todo vestigio religioso, ocupada fundamentalmente en la praxis, en la acción, en las salidas laborales y en todas las formas del hacer, sino que además no faltan los que proclaman la desescolarización, la extinción lisa y llana de la escuela [24].

La expresión de *Everett Reimer*: "La escuela ha muerto" puede ilustrar fácilmente el aspecto desembozado y burdo de esta tendencia. Allí se ubican autores como *Ivan Illich, John Holt, Paul Goodman* o los ya citados *Mc Luhan, Freire* y *De Oliveira Lima*. Para ellos, la escuela es una institución opresora más, que hay que abolir. Pero lo grave, es que la idea de fondo que asoma en estas posturas es asumida como válida aun por aquellos que no se encuadran en el materialismo dialéctico de sus emisores. Y la idea de fondo —típicamente determinista— es que el ambiente, la ciudad, la calle, el mundo exterior, el entorno, inciden natural y fatalmente, y por lo tanto, enseñan más y mejor que la escuela; la cual, en definitiva, debe subordinarse, abrirse y mimetizarse al ambiente si quiere sobrevivir o ser de alguna utilidad.

La consigna de un "*aula sin muros*" apunta a hacer de la escolaridad un terreno indelimitado e informe, donde todo tiene cabida, donde todos podrán constituirse en docentes una vez desaparecidos los maestros y donde la dinámica social, los medios masivos y la tecnología de avanzada determinan sin escapatoria los contenidos y los fines de la educación.

El mismo García Hoz, pese a que es uno de los pocos pedagogos actuales que no ha olvidado el sentido originario de la escuela [25], propone diluir los límites entre la institución escolar y la sociedad porque "la educación está en todas partes" y debe entenderse como educador a "*cualquier persona que pueda ofrecer un estímulo interesante*, que tenga algo que decir a los alumnos... Al considerar esenciales a la institución escolar las relaciones con la sociedad, desaparecen los límites precisos entre ellas", y así pasan a ser maestros "todas las personas que constituyen la comunidad en cuyo seno la escuela vive" [26]. "La escuela

[24] Sobre este tema véase: Pieper, J.: *El ocio y la vida intelectual*, Ed. Rialp, Madrid, 1970 y nuestro trabajo ya citado: *Pedagogía y Educación.*

[25] Cfr.: García Hoz, V.: *La tarea profunda de educar*, Ed. Rialp, Madrid, 1962, p. 46 y ss.

[26] García Hoz, V.: *Educación Personalizada*, Ed. Miñon, Valladolid, 1977, pp. 69, 70 y 71.

tiene que ser una realidad abierta... necesita con más urgencia que nunca derribar sus muros y ponerse en relación con aquellos otros estímulos situados fuera de la escuela" [27].

Entiéndase que no estamos propiciando una escuela clausurada y hermética sin comunicación con la vida social. Tampoco creemos que educar implique encerrarse o aislarse en torres de marfil. Los grandes maestros de la tradición occidental supieron peripatear por los espacios de sus tierras haciendo más vívidas y más carnales las enseñanzas. Pero es evidente que todo planteo determinista que comience rindiendo tributo al poder del ambiente, al magisterio de la presión social y a la necesidad de acomodarse a sus dictámenes, acabará desfigurando la escuela, su misión y su finalidad. Sócrates educaba por las calles de Atenas mostrando justamente la ignorancia de los fatuos que creían saberlo todo y poder enseñar. Instaba a sus discípulos a discernir y a definir; a distinguir la verdadera sabiduría de la cháchara insustancial de los mercaderes y traficantes ambulantes de conocimientos, como llamaba a los sofistas. Pero *educaba Sócrates, el Maestro, no las calles, ni aquellas "moscas de las plazas públicas" que finalmente lo condenaron a muerte.*

Algo similar sucede con la cultura. La cultura supone la relación del hombre con las cosas; no para el dominio, usufructo o simple provecho, sino para ejercer su señorío, para cultivar y perfeccionar su vida interior y para ser capaz de descubrir en esas cosas la invisible pero evidente mano del Creador; pues como decía San Agustín, vemos las cosas porque existen, pero las cosas existen porque Dios las ve. La cultura supone, una experiencia espiritual, *personal* e *intrasferible* con lo divino; supone en síntesis, *el culto*, como su raíz ínsita e inseparable.

Histórica, semántica y metafísicamente considerada, la idea de una cultura laica es tan inaceptable como utópica; asimismo, la idea de una cultura circuita al terreno estrictamente técnico instrumental, o concebida como el resultado de sucesivos transformismos [28].

No obstante, la moderna pedagogía ha cometido estos desatinos. Por un lado, con el viejo legado laicista que atenta violen-

[27] Garcia Hoz, V.: *Siete conferencias sobre Educación Personalizada*, Cuadernos de la Escuela Argentina Modelo, Serie Pedagogía, Año VIII, Nº 30, Bs. As., 1977, pp. 27-28.

[28] Sobre el particular véase: Di Pietro, A.: "Cristianismo y Cultura", en *Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia*, Abeledo Perrot, Bs. As., 1980, pp. 23-91. *Cultura y Mundo contemporáneo*, Fundación Cultural Universitaria, Bs. As., 1980. "La conservación de la cultura clásica", en *La conservación del patrimonio material y espiritual de la Nación*, OIKOS, Bs. As., 1982. Disandro, C. A.: *Las fuentes de la cultura*, Ed. Hostería Volante, La Plata, 1965. Dawson, C.: *La crisis...*, ob. cit.

tamente contra *la unidad ontológica del sujeto educable y la integridad del acto educativo.* Y por otro lado, con el auge de diversas hipótesis ambientalistas y evolucionistas que han elaborado conceptos como los de *Primitive Culture o Primitive Society*, en los cuales, *lo inferior determina a lo superior, el salvaje a la civilización y el simio al hombre*; en los cuales, además se reivindica la arquetipidad de ese ser salvaje, como se reivindica el papel condicionante del Inconsciente; y en los cuales, por último, *se identifica lo cultural con lo social*, relativizando por principio todas las creaciones culturales como frutos nivelables de seres que no son más que entidades biozoológicas que transcurren.

Si bien estos postulados corresponden propiamente al ámbito de la antropología cultural, con nombres como *Taylor, Kroeber, Malinovski, Benedict, Kardiner*, etc. no puede ignorarse la notoria influencia en el área de la educación a través de obras como las de *Margaret Mead* o *Kurt Lewin*, de gran repercusión en su momento [29].

Las ideas son claramente deterministas. La Creación es omitida cuando no negada, así como toda referencia a un Orden Natural y a un Bien Trascendente. El hombre se reduce a su condición biológica y una inevitable serie de causas-efectos y estímulos-respuestas explican su comportamiento aún en cuestiones tan transcendentes como su vida religiosa o su relación con lo Absoluto. Lo social —considerado mecánicamente— se sobreestima y normativiza al punto que el sujeto particular —su misma racionalidad, su estructura psíquica— sólo es inteligible como resultante y emergente del grupo, como una función más de su ambiente.

Se entiende entonces que la persona resulte vulnerada desde que no se respeta su naturaleza y su destino, ni se considera su dignidad. *Pero tampoco es suficiente proclamar que el hombre es persona o proponer una educación personalizada si se conservan los vestigios del determinismo, o no se superan abiertamente los errores de la moderna pedagogía.* En tal sentido, cierto personalismo puede resultar ambiguo y conducir al error. No hablemos ya de aquellas variantes *panteístas* (W. Stern), *ateas* (Mc. Taggart), *relativistas* (Renouvier), *idealistas* (Royce), *existencialistas* (Sartre, Merleau-Ponty), *humanistas* (Maritain) o *progresistas* (Mounier), sino de esas concepciones no suficien-

[29] Cfr. Mead, M.: *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, Bs. As., 1967. *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Bs. As., 1961. *Antropología, la ciencia del hombre*, Siglo XX, Bs. As., 1970. *Educación y Cultura*, Paidós, Bs. As., 1962. *La Antropología y el mundo contemporáneo*, Siglo XX, Bs. As., 1975. Lewin, K.: *Dinámica de la Personalidad*, Morata, Madrid, 1969. *Fuerzas ambientales en la conducta del niño*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1950.

temente explícitas y que aplicadas a la educación suelen prestarse a confusiones.

García Hoz es un ejemplo claro. No afirmamos que la suya sea una posición crasamente determinista y nos complace reconocerle aciertos en otras cuestiones. Pero su difundida propuesta de una educación personalizada nos parece objetable en diversos aspectos y uno de ellos es, precisamente, la escasa justeza en la definición de la persona [30].

Así, se hace constante hincapié en el principio de la autodeterminación, en "la posibilidad y el derecho que cada hombre tiene a gobernar su propia existencia" [31], en la capacidad de independencia y autosuficiencia hasta "ser ley de sí mismo" [32], hasta seleccionar y organizar incluso un sistema de valores [33].

Pero no se habla del hombre como creatura, ni del Creador que gobierna toda la vida, siendo la máxima presencia heterónoma que se ha de acatar, más allá de toda autonomía. No se insiste en mostrar el Orden instituido por Dios, que ciertamente se es libre de acatar o traicionar, pero que es *anterior, superior* y *ulterior* a todos los sistemas de valores por los que el hombre pueda optar. Y que es además un orden inmutable; no cambia ni debe cambiar. "Ordo quem ratio non facit sed solum considerat" [34]. El hombre participa del acto de existir, participa de la perfección del ser, la ejerce con derecho propio, pero no es la perfección.

La verdad es que en la educación personalizada no se abandona el criterio activista, futurista, paidocrático, tecnolátrico y liberal; ni la visión determinante de la sociedad como agente del cambio, la celeridad y el dinamismo. Tampoco se ubica con exac-

[30] Aquí nos ceñimos exclusivamente a los textos de García Hoz sobre educación personalizada, no al conjunto de su obra escrita. Para un correcto y completo análisis de la persona y su relación con la educación, sugerimos: Kelz, C. R.: *Cuestiones fundamentales sobre educación*, Fundación Arché, Bs. As., 1982. Ruiz Sánchez, F.: "Introducción a los fundamentos antropológicos de la educación", en *Actas de las Primeras Jornadas Nacionales Universitarias de Filosofía de la Educación*, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos, 1978; Melchiori, L.: "De la Persona a la personalidad", en *Actas...*, idem anterior. Véase igualmente: Derisi, O. N.: *La persona. Su esencia, su vida, su mundo*, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de La Plata, 1950. Menvielle, J.: *Crítica de la concepción de Maritain de la persona humana*, Ed. Nuestro Tiempo, Bs. As., 1948. Y los trabajos de Cornelio Fabro: *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Ed. Studium, Roma, 1955. *La nozione metafisica di partecipazione*, Societá Editrice Internacionale, Torino, 1973.

[31] García Hoz, V.: *Educación Personalizada*, op. cit., p. 15.

[32] Idem ant., p. 31.

[33] Idem ant., p. 178 y ss.

[34] Santo Tomás, In X Libr. Ethic..., L. I, Lect. I, 1.

titud el papel de la interioridad [35], ni el de la Religión, la que por momentos aparece como un objetivo más dentro del campo afectivo con sacerdotes que pueden cumplir su rol insertos en el "Servicio de orientación escolar" junto al biólogo, al psicólogo y al sociólogo [36].

Ni queda aún debidamente evidenciado que la persona no es fruto y la consecuencia de la educación sino su condición sine qua non. *No es el acto educativo el que personaliza sino la persona la que hace posible el acto educativo.*

Pero la importancia del tema nos obliga a que nos demoremos pausadamente en él.

VI. LA EDUCACION PERSONALIZADA

En los últimos años, la obra de García Hoz en general, y su educación personalizada en particular, han adquirido un relieve considerable, no siendo pocos los ambientes educativos —principalmente los de carácter cristiano— que consideran esta propuesta como la mejor alternativa frente a la crisis del sistema escolar en vigencia.

La importancia y la calidad del pensamiento de García Hoz en el panorama educacional contemporáneo, está fuera de discusión. A más de cuarenta años de haber sido escrita su obra *Pedagogía de la lucha ascética*, por ejemplo, e independientemente de ciertos reparos que podrían hacérsele, nos sigue pareciendo un exponente enjundioso de militancia católica e hispanista. No obstante, no son sus obras de mayor valor y hondura filosófica las que más han trascendido, sino sus páginas sobre educación personalizada, pasibles de objeciones y críticas de diversa índole, y aún contradictorias algunas veces, con el espíritu y la letra de esas otras obras más valiosas aludidas.

Reseñamos pues, de un modo esquemático las principales observaciones críticas a la educación personalizada, no sin antes volver a advertir que nos ceñimos aquí exclusivamente a sus escritos sobre el particular.

1. — La Educación Personalizada se presenta a sí misma como "una síntesis entre las exigencias de la individualización y

[35] Sobre el papel de la interioridad de la persona y su proyección en la educación nos parecen más sugerentes algunas reflexiones del Padre Ismael Quiles. Véase por ej.: Terren, M. A.: "Aporte de la Filosofía insistencial a mi concepción de la acción educativa", en *Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-Sistencial* (14-16 de agosto de 1979), Ed. Depalma, Bs. As., 1981.

[36] García Hoz, V.: *Educación...*, ob. cit., p. 194 y ss.

de la socialización educativas", como "el tipo de educación más acorde con las profundas necesidades humanas y las condiciones del hombre en la sociedad tecnificada en que vivimos" [37]. Sin embargo, y como se verá más adelante, las más profundas necesidades humanas —entendiendo por éstas las que brotan de su condición creatural trascendente— quedan equiparadas, mediatizadas y hasta diluidas en un conglomerado de actividades y de fines; y la sociedad tecnificada, no sólo no es cuestionada en sus raíces y consecuencias, en sus riesgos diríamos, para esas profundas necesidades humanas, sino que se propende a ella, anticipándola de algún modo en la escuela y en el criterio educativo a impartir. La aceptación global del sistema skinneriano y de otras propuestas tecnologizantes —al parecer, "el problema no está en que la máquina domine al hombre" (E. P., 47)—, la concepción cuasibaconiana del conocimiento y kantiana del trabajo intelectual, configuran más un aporte negativo que una solución, al problema de la sociedad tecnificada [38]. Falta un análisis a fondo de la misma, falta una crítica severa a su conspiración permanente y potencial contra lo más propio del acto educativo. Falta advertir que tanto en "el uso de ordenadores electrónicos en la enseñanza", como en la instrucción programada o en los ya citados instrumentos de Skinner o Crowder, se obtienen indudablemente resultados, pero a expensas, casi siempre, de la *personalización real* de educados y educadores, y del encuentro personal de las almas que aprenden y enseñan. Hoy por hoy, las más profundas necesidades humanas —el Bien, la Verdad, la Belleza, los nombres de Dios en suma— necesitan con urgencia ser rescatadas de la sociedad tecnificada en que vivimos, y cultivadas pese a ellas.

Por otra parte, cuando García Hoz insiste en que "el profesor es el técnico de la educación", pero aclara además que "la educación es el resultado de *factores o elementos técnicos*, pero es también el resultado de *factores o elementos humanos*" [39], está

[37] García Hoz, V.: *Educación Personalizada*, ob. cit., p. 9. En adelante citaremos en el texto mismo, entre paréntesis, indicando la obra por sus iniciales (E. P.) y tras una coma, el número de página correspondiente.

[38] No es ciertamente de un modo explícito como García Hoz concibe baconianamente el conocimiento, pero así surge de una lectura atenta de sus ideas. La afirmación de que el conocimiento es dominio, acción y modificación sobre las cosas (cfr. por ej., E. P., 31 y *Siete conferencias...*, op. cit., p. 7), no sólo denota la influencia —entre otras— del autor del *Novum Organum*, sino que conduce a similares conclusiones sobre la sobreestimación de lo antropocéntrico, análogas a las del *regno hominis* del pensador inglés. En cuanto al sentido kantiano de la expresión "trabajo intelectual", sí queda afirmado de un modo explícito (cfr. por ej. E. P., 49-51), aunque también se entrevé indirectamente en varias ocasiones. Para un análisis de este planteo, véase Pieper, J.: *El ocio...*, ob. cit. pte., I, II.

[39] García Hoz, V.: *Siete conferencias...*, ob. cit., p. 37.

aceptando de suyo una dicotomía falaz sustentada en esa desfiguración de la técnica de la que hablábamos anteriormente (cfr. punto II de este trabajo). O bien lo técnico deja de ser un factor contrapuesto a lo humano —como debería ser— o si se considera, como en este caso, enfrentado a lo humano, se abandona el propósito de concederle el protagonismo educativo que se le concede.

2. — La contraposición: *educación individual - educación colectiva,* cuya síntesis pretende ser la Educación Personalizada, está presentada en términos dialécticos, que simplifican con cierta arbitrariedad el conflicto [40]. Simplificación similar a la que se establece cuando se enfrenta un tanto maniqueamente, la denominada pedagogía tradicional con la moderna. Sin dejar de admitir la conveniencia de integrar educativamente lo individual con lo social, no pueden aceptarse como atinadas todas las descripciones de los sistemas contrapuestos, ni como justas todas las críticas formuladas. La menoscabada educación individual ha dado a la humanidad hombres eminentes, baste recordar sinó a aquel solitario alumno de Aristóteles que se llamó Alejandro Magno; y la desairada educación común, no ha significado necesariamente el descuido de las personalidades singulares, o la formación de "comunidades aparentes", mero "agregado de vidas individuales sin otro contacto que el puramente externo" [41]. Bien podríamos recordar aquí, entre tantos, la figura y la obra de San José de Calasanz.

Pero menos puede aceptarse aún, que una vez planteada la dicotomía, se presente como solución o "convergencia de preocupaciones" a la Educación Personalizada. El reconocimiento expreso de antecedentes en el pensamiento de Bouchet, Freinet, Dewey o Platt (E. P., 34-36) —sobre todo de Dewey al que se adhiere reiteradas veces— marca ideológicamente la propuesta de García Hoz con un signo que —como mínimo— hemos de calificar de equívoco: el signo del democratismo liberal con su libertad convertida en fin, con su dignidad humana basada en el ejercicio de los derechos individuales, con sus cultos laicos al eficientismo, al antropocentrismo, al progreso indefinido [42]. Gar-

[40] Cfr. García Hoz, V.: *Educación...*, ob. cit., p. 18-19; y *Principios de Pedagogía Sistemática*, Ed. Rialp S. A., Madrid, 1960, pp. 392-393.

[41] García Hoz, V.: *Principios...*, ob. cit., p. 393.

[42] A tal extremo de liberalismo se llega en la educación personalizada, que la perfección humana se hace depender del "despliegue sucesivo de las posibilidades de obrar libremente", siendo las libertades "los objetivos de la educación personalizada en función de la autonomía del hombre" (*Siete conferencias,* ob. cit., pp. 8-9). Todo lo cual halagará los oídos modernos, sin dudas, pero configura el *libertas liberabit vos* opuesto a las enseñanzas evangélicas, según las cuales, solamente la verdad nos hace libres, y sólo la *imitatio Christi* nos perfecciona cabalmente.

cía Hoz es explícito al respecto, pero no advierte que esa "gran parte de la producción pedagógica norteamericana" (E. P., 36) en la que se inspira, es tan funesta en sus principios y fines como toda la literatura educacional contemporánea que él mismo rechaza. No es el caso enumerar aquí los dislates que han hecho en nombre de "la democratización de la sociedad" buscada como meta y de la libertad, dignidad y eficiencia humana (E. P., 34), los artífices de la pedagogía yanqui y sus personalizantes imitadores. Los nombres de la University Elementary School, la Horace Mann School, la Lincoln Experimental School, la School of Organic Education, la Children's University School, la City and Country School, etc., etc., son más que representativos para quien se haya acercado al tema. Pero tal vez sirva recordar otros nombres, menos específicos pero más llenos de connotaciones, como Yalta y Potsdam o Hiroshima, para entender los frutos de una educación tan preocupada por la persona humana...

3. — La caracterización de la Educación Personalizada como "convergencia de preocupaciones" entre las propias de la educación individual y la colectiva, es teóricamente aceptable, pero no se ve cómo pueda quedar garantizada con presupuestos no siempre coherentes. Por un lado se afirma —y se afirma bien— que "el centro de la educación no es el educando, sino el educando ser social... no un centro cerrado en sí mismo, sino expansivo que entra en relación con cosas y personas... la atención al individuo no se presenta como opuesta a las exigencias sociales, sino más bien como un camino para fortalecer interiormente a la persona y hacerla, por ello, más eficaz para la sociedad" (E. P., 20-21). Pero por otro lado, parecería que sólo importa el sujeto "ley de sí mismo", su proyecto personal de vida, su escala de valores que es libre de elegir, su autosuficiencia e independencia sin límites, hasta hacer de lo social, algo así como un sustrato o un telón de fondo, importante sólo en la medida en que coadyuve al individualismo. "Una institución escolar —escribe García Hoz— existe para que el estudiante trabaje en su propia perfección. *Cualquier otra actividad* que se desarrolle dentro de la escuela, la del director, la del profesor, la del orientador, es puramente subsidiaria. Tiene sentido *únicamente* en la medida en que el escolar no puede trabajar solo y necesita el auxilio de los demás" (E. P., 75. Los subrayados son nuestros).

Si se pretende que de algún modo, la vida estudiantil prefigure la vida ciudadana, no se entiende del todo como se concilia la aspiración de ser útil a la sociedad, recalcando en la actividad escolar un paidocentrismo individualista en el que la presencia del prójimo tenga sentido únicamente en la medida que nos resulte un auxilio. Los demás, sea en la escuela o en la comunidad, no

pueden quedar reducidos esencial y existencialmente al valor de un subsidio para nuestro crecimiento. La sola idea de circunscribir la escuela o recalcar de ella, el rendimiento personal (entendido éste por extensión, a partir del rendimiento mecánico. cfr. E. P., 304), empobrece notoriamente la dimensión del obrar educativo. No se percibe en ningún momento la noción fundamental de Bien Común, concepto básico dentro del cual se hace cabalmente inteligible y se resuelve la convergencia de la doble preocupación individual y social.

4. — El paidocentrismo individualista tiene otras connotaciones y alcances mucho más graves. Como ya señalamos, se enfatiza sistemáticamente el principio de la autodeterminación y autosuficiencia hasta hacer del hombre la "ley de sí mismo" (E. P., 31). "En cierto sentido la Educación Personalizada lleva a la independencia... *ser independiente significa ser autosuficiente*" (E. P., 21); y como la persona sólo es plenamente humana y auténtica mediante el ejercicio de la libertad, "la libertad ha de ser considerada *como medio y objetivo* de la educación" (E. P., 44). Consiguientemente, el fin de la Educación Personalizada no puede ser otro más que "la capacidad de un sujeto para *formular* y realizar *su* proyecto personal de vida" (E. P., 178). "Persona —define García Hoz— es el sujeto que es capaz de elegir entre diversas posibilidades que la vida le ofrece, y de acuerdo con estas elecciones gobierna su vida" (E. P., 66).

Hay en toda esta reiterada formulación varios errores capitales. Desde un lado asoma con nitidez todo el esquema iluminista con su optimismo infatuado en la autosuficiencia del juicio individual, con su rousseauniana creencia en la bondad natural del hombre que lo torna capaz de hacer de la libertad un medio y un fin, con su subjetivismo absoluto por el cual el hombre ley de sí mismo, medida de todas las cosas, establece la vigencia de los valores, los formula, elige, acepta o niega. Desde otro lado —y como consecuencia lógica de lo antedicho— desaparece toda referencia a un Orden Natural, a una axiología objetiva, inmutable y perenne, a la libertad entendida como medio para reconocer, acatar, preferir y ordenarse a ese Orden Natural dispuesto por Dios. Desaparece en una palabra la consideración del hombre como creatura, cuya grandeza no está en la autosuficiencia, sino en la subordinación a la Ley Natural y Divina, que *no puede formular, sino descubrir y reconocer* o en el peor de los casos, negar.

No es prudente insistir como se insiste en lo del "proyecto personal de vida", en optar como en un juego de azar por "las diversas posibilidades que la vida ofrece" (¿?), en condicionar

la personalización y la autenticidad al ejercicio de la libertad. Nada de ello es cristiano, y ni siquiera de sentido común. La autodeterminación y la independencia humana tiene su valor y no lo negamos, pero tal como se lo plantea conduce al error protagórico (retomado con vigor por Kant y repetido hasta hoy por toda la pedagogía) de la autonomía moral y del rechazo por todas las formas de heteronomía hasta la aceptación del hombre como medida de todas las cosas. O hay un Dios que nos ha puesto en la tierra para cumplir una misión, para respetar sus leyes, para alcanzar la salvación, para conocer y amar la verdad y sólo entonces ser libres; para descubrir, obedecer y ser fieles al Orden Creado, para vivir lúcidamente cautivos a Su Santa Voluntad. O cada hombre puede formular su escala de valores, cambiarlas con el tiempo, determinar su vigencia, buscar el cambio por el cambio, convencerse de que lo importante es su proyecto existencial, elegido entre las posibilidades que la vida le ofrece. Se dirá que en la práctica —en la escuela y fuera de ella— es esto último lo que ocurre. Ciertamente, pero del diagnóstico de un mal no se sigue su aceptación como principio, ni su dictaminación como remedio.

5. — El *subjetivismo* de García Hoz, como otros de idéntica raíz filosófica, llega fatalmente al *relativismo* y aun a la *utopía*. En la Educación Personalizada, cada estudiante podrá efectivizar la "organización de un sistema de valores". Es él quien "va sucesivamente viendo valores", los compara, los "sitúa en una relación ordenada" y decide cuál de ellos será el primero. "Lo primero puede ser tanto hacer una carrera brillante cuanto estar siempre a disposición de los demás, servir a un partido político o social o hacer en todo momento lo que considera la voluntad de Dios" (E. P., 189-191). Todo está en un mismo plano, como se ve; todo se le presenta al hombre nivelado e idéntico. Nada de jerarquías naturales y prioridades fijas; nada de coacciones. El que decide qué valor es primero y dice: "ese es ante todo", es el estudiante. A los hombres, a los sujetos en definitiva, corresponde "determinar cuáles son los valores humanos que deben realizarse" (E. P., 192). Como mucho, García Hoz, nos acerca una *tablilla axiológica* de su propia confección (E. P., 194-195) o nos remite a los *inventarios de creencias,* tales como los de Stern, Stein y Bloom (E. P., 195). Claro que no conviene ilusionarse demasiado con su validez, y tal vez, cuando los hallemos ya sea necesario abandonarlos, pues es preciso "sustituir los productos que rápidamente se van quedando viejos por otros nuevos más acordes con las nuevas necesidades del hombre. Hay necesidad de una constante sustitución de cosas viejas por nuevas... sustitución de ideas o aptitudes anticuadas en un hombre por otras acordes con la nueva situación" (E. P., 80). El mito sub-

jetivista y relativista no podía sino desembocar en el del cambio y el devenir incesante, en el del progreso ineluctable que todo lo desactualiza, en el de la revolución permanente, que hace de la educación no una formación para la sabiduría que no cambia y la eternidad que no perece, sino una técnica para adaptarse a los vaivenes incesantes, un prospectivismo continuo de utópica carrera contra el tiempo, para acomodarse "no a la sociedad actual sino a la futura" [43].

El hombre de la educación personalizada, no es la creatura auténticamente libre en y por el sostenimiento de valores perennes por cuya defensa ha de estar dispuesto a dar la vida; es el *sujeto hábil* para adaptarse a las infinitas volubilidades de la sociedad, para reaccionar exitosamente frente a los vaivenes que el mismo protagoniza. "En la educación de hoy no tiene mucho sentido proporcionar determinados conocimientos concretos o normas o patrones de actitudes y reacciones para problemas y situaciones sociales dadas... Lo característico de la sociedad actual y de las que han de venir es el cambio rápido y constante; no parece por tanto que tenga sentido educar para una sociedad de condiciones determinadas, sino justamente para una sociedad cuyas condiciones son cambiantes; y apurando más la idea, *educar para el cambio mismo*" (E. P., 40) [44].

No podría tipificarse mejor la falacia modernista. La educación clásica y cristiana, buscaba forjar el *hombre esencial*, aquel en quien lo propio y distintivo es el *hábito metafísico*, la capacidad de ver la preeminencia de lo uno frente a lo múltiple, la primacía del ser sobre el devenir, la afirmación de lo formal sobre lo material, y de que todo tiempo y movimiento, busca el acto que lo haga por siempre actual y renovado. Su arquetipo más próximo parece ser el Quijote —Pedagogo de la Hispanidad, lo llamó Ximénez de Sandoval— que aunque a todos "parecíales otro hombre de los que se usaban" (Quijote I, XVI) se afirma en su identidad y sostiene que "a pesar de todo el mundo... caballero andante he de morir" (Idem II, I y II, VI). Su causa ejemplar es Cristo mismo diciéndole a Pilatos (el hombre de los valores subjetivos, relativos y mudables, el del proyecto personal de vida): "Yo para eso nací y para eso vine al mundo, para testificar la verdad" (Jn. 18, 37). Oportuna e inoportunamente, acotará San Pablo.

El hombre de la educación moderna es el del *hábito dialéctico*, el del cambio mismo, el de los inventarios de creencias que

[43] García Hoz, V.: *Educación Personalizada*. Síntesis publicada por Ed. Kapelusz, Bs. As., 1972, Cuaderno Pedagógico, Nº 20 (con prólogo y aprobación del autor), pp. 7 y 13.
[44] Cfr. igualmente: García Hoz, V.: *Siete...*, ob. cit., p. 78.

pasan, mudan, se intercambian y negocian, según la afirmación deweyana de que "hasta las ideas son negociables". El *hombre ley de sí mismo* y formulador de sus propias normas. Desertor de la eternidad, lo llama Thibon con justeza, porque a eso se llega cuando se olvida o se ignora que lo que define y rescata a la persona es el ser y no los cambios. Y el Ser que Es en definitiva, Principio y Fin, Alfa y Omega, *Esse Subsistens* sin alteraciones ni mudanzas. O como dicen los cartujos: *Crux stat; dum volvitur orbis*. La Cruz permanece mientras el mundo cambia. Esta es la divisa pedagógica de la persona esencial.

6. — Otra derivación del paidocentrismo es el papel desmedido que se adjudica a los alumnos en la vida escolar, sin que esta objeción signifique de ningún modo negar la importancia de la participación y acción protagónica de los educandos. Pero en este como en otros aspectos, García Hoz, vuelve a pagar tributo a las postulaciones de la escuela activa, con su creencia casi dogmática en la democracia liberal igualitarista, que, en el ámbito educativo, lo conduce a cosas muy parecidas a la paidolatría y la paidocracia. Fenómenos que podrán tener y tienen una fuerte carga atractiva, pero que acaban por no conformar ni hacer bien a los mismos alumnos, puesto que en rigor se los sustrae de lo que su naturaleza, disposición y estado reclaman.

Fiel al pensamiento de Dewey, insiste en la conveniencia de democratizar la escuela y las relaciones profesor-alumno, pero lo verdaderamente conveniente es insistir en que la cosmovisión deweyana es un grosero reduccionismo pragmatista, cuya noción de democracia nada tiene que ver con una auténtica comprensión de la misma, pero sí con la ideología liberal masónica con su crudo naturalismo, internacionalismo e inmanentismo. Dewey niega de un modo sistemático todo lo que sustancialmente hace que el hombre sea una persona, desde su vocación sobrenatural hasta el arraigo patriótico; y en verdad, su prédica constituye tan estereotipadamente el error utilitarista, que si no fuera por esta vigencia que le otorga García Hoz, cabría despedirla con el encogimiento de hombros que suscitan los anacronismos, máxime si son tan nocivos. Pero es curioso que mientras en *Principios de Pedagogía Sistemática* alude a estos reduccionismos (cfr. Cap. III.3.9), en la misma obra adhiere a la tesis central de *Democracia y Educación* de Dewey (cfr. Cap. VIII.8.3.c), y en la *Educación Personalizada* menciona varias veces al pedagogo yanqui como una referencia positiva. Y por supuesto, más curioso es aún, que estas referencias se hagan en una obra que pretende ser un aporte nuevo y un servicio a las personas.

En la Educación Personalizada la distancia entre alumnos y maestros se reduce hasta límites no sólo riesgosos sino también

irreales. Y cuando hablamos de riesgos, no los medimos solamente en función de la disciplina y del menoscabo de la autoridad, sino de la eficacia del aprendizaje. Así, docentes y discentes se analogan, estos últimos co-gobiernan y se autodeterminan en aspectos decisivos; los estudiantes tienen asombrosas capacidades autoeducativas, autoreguladoras y autodeterminantes que hacen pensar que fueron eximidos de pecado original; sus intereses condicionan e instituyen los contenidos programáticos, sus motivaciones son la base de todos los proyectos y sus facultades para regir y dirigir son descriptas tan maravillosamente, que bien se puede pensar —en concordancia con lo antedicho— que los alumnos *per se* y por su condición de tales, no sólo no tienen culpa originaria sino que han conservado los dones preternaturales, sobre todo el de la ciencia infusa.

Efectivamente; un optimismo paidolátrico lo recorre todo, hasta llegar a situaciones francamente imprudentes, absurdas y utópicas [45]. Es una imprudencia que debilita, desnaturaliza y rebaja la misión de la autoridad educativa, sostener que "no sólo cualquier educador sino cualquier alumno es en cierto modo directivo" (E. P., 212), que la autoridad "debe compartirse" (E. P., 213), y que "la más adecuada forma de gobierno en una institución escolar es la colegiada" (E. P., 215), *hasta el extremo francamente desquiciante de hacer depender la legitimidad y validez de una autoridad de la mayor cantidad de gente que participe de la colegialidad, porque "cuanto mayor sea el número de integrantes del órgano decisorio, más garantías habrá de que las decisiones respondan en verdad a la concurrencia de voluntades"* (E. P., 215). Como si de la concurrencia de voluntades se siguieran indefectiblemente la bondad de los resultados y de las decisiones. Sin llegar a aquello de "cuerpos colegiados con más de un miembro, fracasan", *hacer fincar la garantía de la autoridad en la cantidad o el número de quienes deciden es un error cuyo calificativo exige palabras más duras de las que nos atrevemos a usar.* Sea esta o no la intención del autor, lo cierto es que el sistema propuesto introduce el principio de la *sovietización* de los claustros y el de la atomización de la autoridad, de cuyas consecuencias tendríamos abundantes motivos para explayarnos. Proponer la "organización comunitaria de las instituciones escolares de tal suerte que sean colegiados los órganos de decisión y en ellos participen los escolares en la mayor medida posible" [46]

[45] Léase por ejemplo: García Hoz, V.: *Una pauta para la evaluación de Centros Educativos*, Ed. Docencia, CINAE, Bs. As., 1980, y se advertirá el optimismo con que se juzgan las capacidades de los estudiantes, sobre todo en cuestiones atinentes a la evaluación y la conducción.

[46] García Hoz, V.: *Educación Personalizada...*, ob. cit., p. 8.

y aseverar que *sólo tal intervención de los educandos garantiza que los proyectos de trabajo se realicen de un modo propiamente humano"* [47], es algo más que un dislate; es francamente un peligro para la integridad de la educación y del sentido común.

Es igualmente una imprudencia, establecer que maestros y alumnos se asemejan en que ambos "aprenden, realizan determinadas actividades y las ordenan, escuchan y atienden", cuya única diferencia estriba en que los primeros "planifican previamente las actividades", y los segundos "eligen y ordenan las actividades planificadas" [48], siendo sus intereses "el mejor indicador de lo que debe ser el contenido de un programa" (E. P., 120).

La verdad es que si los alumnos fueran capaces de hacer lo que aquí se les prescribe con tanta naturalidad —nada menos, entre otras cosas, que *ordenar* las actividades planificadas—, si con tanta seguridad sus intereses bastaran para configurar los programas, ya no serían educandos sino educadores hechos y derechos. Y recíprocamente, si la única distinción que caracteriza al maestro es su capacidad de planificación, no vemos la imprescindibilidad de la tarea docente. Aunque tal vez sea a esto, a lo que implícitamente se quiera llegar con la Educación Personalizada, al maestro reducido, amenguado y convertido en una *variable* o *"persona medio"*, en "una *función* preponderantemente de *estímulo* a la actividad de los estudiantes" (E. P., 337).

Es insostenible, como ya hemos señalado en otra ocasión [49], reconocer que "existe un grave riesgo en la posibilidad de que los escolares tomen decisiones que afecten a su propia actividad y a la de sus compañeros" (E. P., 67), y a renglón seguido, minimizar o disfrazar el problema con el eufemismo de que "toda educación es un riesgo que no se puede eludir sin que la educación misma desaparezca. La vida misma es un riesgo en la medida en que es humana" (E. P., 67). Semejante criterio llevado hasta las últimas consecuencias, o trasladado a otros planos, podría justificar todo tipo de improcedencias.

García Hoz cree con Marco Agosti, que "mediante un aprendizaje de la acción, partiendo de las formas simples e individuales de 'encargos' y de 'asignaciones', a través de formas cada vez más complejas y colectivas, se llega a una ordenación rítmica y orgánica de la vida escolar que hace posible a cada alumno regir por turno la institución escolar" (E. P., 148-149). En buena hora toda preparación para el mando y el ejercicio de la responsabilidad que partan de la misma escuela, pero a condición de que se advierta

[47] García Hoz, V.: *Siete...*, ob. cit., p. 77.
[48] García Hoz, V.: *Educación Personalizada...*, ob. cit., p. 16.
[49] Cfr. Caponnetto, A.: *Pedagogía y Educación*, ob. cit., p. 87.

con los clásicos, que nadie podrá mandar si antes no ha aprendido a obedecer, de modo que la máxima libertad es hija del máximo rigor, y que sólo se llega a la facultad de regir cuando se cultivan las virtudes de la docilidad, la disciplina, la subordinación jerárquica y la sujeción a las legítimas autoridades. No es por la vía del co-gobierno sino por la de la obediencia como mejor se preparan los espíritus para saber conducir; ni serán todos los alumnos —"cada uno por turno"— los que indiscriminadamente queden habilitados para regir, nada menos que la institución escolar.

La descripción del *alumno regente* en la Educación Personalizada y sus atributos distintivos, lindan nuevamente con la utopía, por el camino de la reverencia paidocrática: "...como directivo de la clase *ordena* la entrada y salida de los alumnos... *distribuye* las tareas del día, *transmite* las indicaciones del maestro y *dirige* las deliberaciones de la clase y *redacta* el informe del día... *anuncia* las lecciones... *ordena* las intervenciones... *controla* el uso del material escolar, toma nota de las sugestiones, hace las que estima convenientes... toma nota de los puntos dudosos... y al final hace un breve resumen oral en el que puede ser ayudado por los compañeros..." (E. P., 149).

Paralelamente a esta desmesura en la comprensión del papel del educando, se subordina cada vez más la tarea del maestro y la identidad de la escuela. De raigambre piagetiana es la aprobación de que el maestro debe pasar inadvertido, estando a disposición cuando los alumnos requieran su ayuda (E. P., 149); y de carácter nocivamente revolucionario —como quedó dicho— es la hipótesis de la escuela sin muros en la que se considera educador a "cualquier persona que pueda ofrecer un estímulo interesante a los alumnos" (E. P., 69-71). Se trata, como el mismo García Hoz lo reconoce, de *una desorbitación* del concepto de escuela [50], pero acepta tal riesgo (otro más) en aras de la adaptación al futuro, de la educación concebida como comunicación, del vitalismo exteriorista de los tiempos que corren y se anuncian.

7. — Aceptadas las notas más distintivas de la *escuela activa,* no sorprende que en la Educación Personalizada, los objetivos se planteen con un criterio empirista "formulados de tal suerte que sea posible someterlos a comprobación experimental", y expresados con verbos de acción en orden a evaluar destrezas y habilidades (E. P., 120). La misma motivación será decididamente empirista, debiendo destacarse como contenidos de la enseñanza todos aquellos que no guarden una relación directa con las experiencias de la vida (E. P., 127). Es el corolario obligado de cualquier concepción educativa con las concesiones ideológicas

[50] García Hoz, V.: *Siete...*, ob. cit., p. 29.

que venimos analizando. *Ser,* será básicamente *ser útil; conocer y aprender, verificar;* y *el pensamiento,* una *acción* o un *instrumento* para obtener *la acción hábil y diestra.* Decir que "toda enseñanza ha de tener una significación en la vida del que aprende" (E. P., 127) no sería reprochable, si el tono y el contexto en que se sostuviera la frase indicaran referencia a algo más que la vida como conjunto de experiencias y a algo más que significaciones inmediatas y prácticas. Pero la aserción lleva implícita un regusto pragmático que otorga validez principalmente a lo que sirve, y sirve aquí y ahora.

Por ello, García Hoz, acepta como normativos, algunos "nuevos tipos de organización escolar" como las que surgen del *Plan Dalton,* del *sistema Winetka* (E. P., 140 y ss.), de las ideas de *Deschamps* o *Roberto Dottrens,* y aún de los *ensayos skinnerianos.* Refiriéndose al sistema Winetka, por ejemplo, lo valioso sería la conversión que en él se opera, de las *clases* en *laboratorios,* de los *maestros* en *"orientadores didácticos",* del *objeto de estudio* en *"la investigación de los intereses de la sociedad".* Nada se dice —ni menos, claro está, con sentido crítico— de los extraviados fundamentos filosóficos de Carleton Washburne —el creador del sistema—; nada se objeta ni se rechaza de su concepción educativa de corte relativista, progresista, hedonista y pragmatista, que condiciona el aprendizaje a la utilidad social y estructura la disciplina escolar en "comites", con la técnica del self government [51]. La aprobación del Plan Dalton, por su parte, implica obviamente, la aprobación de la filosofía liberal utilitarista de Helen Parkhurst, que lo concibió, en la más pura tradición de los métodos activos de las *escuelas del trabajo.* Es mucho lo que habría que decir de cada uno de estos ensayos pedagógicos si este fuera el lugar de objetarlos, pero bástenos dejar señalado escuetamente, qué supone aceptarlos como los acepta García Hoz [52].

Una derivación particularmente inquietante de estos criterios de la Educación Personalizada, es el papel asignado a la religión. Por cierto que el sistema de García Hoz no puede llamarse laicista. No lo es su concepción antropológica ni su criterio educativo general. Digamos aún, que es uno de los pocos pedagogos actuales que hace pública profesión de cristianismo prác-

[51] Cfr. Washburne, Carleton: *A living philosophy of education,* New York, The John Day Company, 1940; y Washburne, C. y Steans, M. M.: *Como tener mejores escuelas,* Madrid, Beltrán, 1931.

[52] Con respecto al Plan Dalton, remitimos directamente a la obra central de Parkhurst, Helen: *Education on the Dalton Plan,* London, Bell, 1927. Agreguemos solamente que métodos como el *Winetka* o el *Dalton,* así com los de *Montessori, Mackinder, Decroly, Howard, Freinet, Cousinet, Jena,* y otros tantos, están cortados por la misma tijera materialista de la llamada "educación nueva" o "pedagogía de los métodos activos".

tico, y que, en el grueso de sus escritos habla con propiedad y hondura de las cosas de Dios y de la doctrina católica. Pero a decir verdad —y ciñiéndonos siempre a los desafortunados textos sobre educación personalizada— la religión aparece más que nada como un rasgo que se suma a la facultad de "apertura y comunicación" de la persona, como una relación más en el conjunto de las relaciones —económicas, políticas, sociales y laborales— que caracterizan la vida del hombre (E. P., 33). No se la ve ligada a la escuela como el alma al cuerpo; esto es, *informándola* y dándole identidad; sino como una posibilidad de la libertad del educando, quien opta por la vida de la fe, como puede optar por otros ideales en la construcción de su proyecto personal de vida. La religión otorga "contenido a los objetos del campo afectivo" (E. P., 154), de un modo análogo al que los hábitos de trabajo, por ejemplo, configuran la vida de los valores técnicos, o el compañerismo, la vida de los valores sociales. Desde este punto de vista, sus actividades son programables y evaluables en el conjunto de la dinámica escolar [53]. La fe, en suma, es un modo de comunicación que todo hombre posee en el contexto de sus cualidades vinculantes, y que lo enaltece "dado que toda comunicación implica una cierta igualación entre los que se comunican" [54]. Los objetivos propios de la formación religiosa aparecen integrados en un sistema común de objetivos, pero García Hoz los hace depender de la formación intelectual, como dependerían todas las manifestaciones de la vida. Lo oscuro es la noción de inteligencia (y consiguientemente de persona) que se presenta, ligada por momentos a la idea de desarrollo mental, de adaptación al medio o de expresión dinámica [55].

No quisiéramos extremar nuestras críticas, pero en rigor, no entendemos, no sólo cómo hace García Hoz para compatibilizar los errores de su Educación Personalizada con la doctrina de la Iglesia Católica a la que pertenece (por momentos, sus conceptos parecen tipificar las proposiciones condenadas en el *Syllabus*), sino, concretamente, como concilia muchas de sus posiciones entre sí, y sobre todo, cómo conjuga el reclamado sentido de la escuela y de la Fe proferido por el Magisterio, con este enfoque heterodoxo y sumamente confuso que quedó expuesto. En efecto, sus consideraciones del papel de la religión en el ámbito educativo adolecen

[53] Cfr. por ejemplo: García Hoz, V.: *Una pauta para...*, ob. cit.
[54] García Hoz, V.: *Principios de Pedagogía...*, ob. cit., p. 34.
[55] Cfr. García Hoz, V.: *Formulación de un sistema integrado de objetivos*, Ed. Docencia, CINAE, Bs. As., 1979: "Si consideramos la expresión dinámica como cualquier forma de expresión en la cual no se utiliza la palabra ni el elemento gráfico sino simplemente el propio organismo corporal con todo su dinamismo, llegaremos a la conclusión de que la expresión dinámica es todo el obrar del hombre... a través de la expresión dinámica el hombre manifiesta lo que realmente es" (p. 18).

de precisión y de carácter, están teñidos de cierto antropocentrismo propio de la *devotio moderna,* y en definitiva, propenden a mediatizar y subalternizar lo que de suyo tiene un valor absoluto e incomparable.

COROLARIO

Hasta aquí nuestro diagnóstico del problema. Si ha de plantearse una revisión crítica rectificadora, si realmente se persigue desterrar al determinismo en todas sus especies, urge restituir el orden alterado.

La pedagogía debe recuperar su rango aferrada a la ética, a la metafísica y a la teología. El hacer debe ordenarse al obrar y éste a la contemplación que es la más alta actividad humana, la razón de su verdadera felicidad y la identidad más noble y más genuina de la escuela. La cultura toda debe devolverse a Dios, y Dios a la cultura; y el hombre ha de ser considerado un ser creatural, libre por el conocimiento, el servicio y la fidelidad a la Verdad.

Engendrado a imagen y semejanza del Creador, sólo se comprende remitido y religado a El. Sólo es descifrable como presencia de alguien frente a Alguien, sólo es cabalmente educable encaminado a Cristo. Causa Ejemplar, Arquetipo y Fin último de la única Pedagogía que salva y que rescata; y que desde la Cátedra de su Amor Crucificado nos sigue repitiendo: "Ejemplo os he dado para que vosotros hagáis también como yo he hecho" (Jn. 13,15).

ANTONIO CAPONNETTO

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA

Desde Platón y Aristóteles, por lo menos, existen dos formas de concebir los fenómenos vitales que llamamos *psíquicos*.

En efecto, es el modo de concebir el que hacía a Platón hablar del cuerpo y del alma como de dos sustancias yuxtapuestas, y de sus operaciones como operaciones "del cuerpo" y operaciones "del alma" mediante una distinción que resultaba una franca oposición. No vamos a negar ni a afirmar aquí que pueda haberla, de algún modo [1]. Simplemente anotamos el modo de concebir, análogo a lo que pasará después con Descartes, como es bien sabido.

Por su lado Aristóteles habla del alma "como algo del cuerpo", y los aristotélicos consideran gran parte de las operaciones que hallan en el hombre como operaciones "del compuesto". Sobre tales conceptos tendremos oportunidad de volver muchas veces y por lo tanto se hace innecesario adelantar más respecto de ellos [2].

[1] Charles de Koninck en *Ego Sapientia...*, Laval, Fides, 1943 (trad. castellana La Plata, Ed. Surco, 1947) dice en la p. 79: "L'union de la nature intellectuelle et de la nature sensible assujettit l'homme *à une certaine contrariété*" (subrayado nuestro); en pág. 81 habla "de la contrariété de notre nature composée" y más adelante de "la contrariété des deux natures". Cita a Santo Tomás "...homo est ex duabus contrariis naturis, quarum una retrahitur ab alia a suo corpore" (*In Matth.*, c. XXV, vers. 15). Refiriéndose al adagio que dice que el mal tiene lugar más frecuentemente en la especie humana, recuerda que Santo Tomás lo atribuye por un lado a la corrupción de la naturaleza debida al pecado original, pero por otra a la naturaleza misma de la condición humana (*In I Sent.*, d. 39, q. 2, a.2, c.). Sobre el tema remite a Juan de Santo Tomás, *Curs. Theol.*, T. VI, q. 109, dd. 19 et 20.

Un sutil análisis fenomenológico de la tensión y el conflicto en la condición humana, G. Thibon, *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 4ta. ed., 1963. Advirtamos, para concluir, que en la traducción castellana de *Ego Sapientia...* de de Koninck se ha traducido "contrarieté" por contradiccion, lo que comporta un serio error conceptual.

[2] La primera definición que Aristóteles nos ha dejado del alma expresa esa unidad sustancial que él veía en el viviente: "el alma (el principio de vida del viviente) es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia" (Cf. *De Anima,* II, c. 2; entre los comentadores

Hay sí que anotar que existen variantes extremas de esas dos posiciones fundamentales, tales las del monismo materialista y las del espiritualismo idealista (siendo el psicologismo freudiano una forma de monismo equívoco, ora organicista o biologizante, ora idealista; pero esto es otro tema).

Lo que aquí nos interesa es indagar cómo se presenta lo psíquico tal como aparece a la investigación experimental, desde ese realismo fundamental y casi ingenuo en que ella se coloca.

FENOMENOLOGIA DE LO PSIQUICO

Hay fenómenos a los que hoy estamos contestes en llamar *psíquicos*. Tanto el lenguaje vulgar como el científico así llama a hechos tales como una sugestión, un sueño, un recuerdo, un pensamiento.

Pero si indagamos cómo se presentan estos fenómenos en el todo humano, nos hallamos con situaciones diversas. Por ejemplo, no dudamos en reconocer el origen "psíquico" de ciertos cuadros orgánicos. Se trata de situaciones en las que es difícil decir con Platón o Descartes, "esto es del cuerpo" o "esto es del alma". Más bien son procesos en los que algo evidentemente corpóreo aparece debido al alma (a la psique, la mente, o como quiera llamarse) o viceversa. A veces la causalidad no es clara, por lo menos su dirección, pero la correlación es innegable. Veámoslo en algunos casos privilegiados.

1. El Hospitalismo

Imaginemos, en un país altamente desarrollado, un hospicio u hospital de niños sin familia. Limpieza, calidez, luz, higiene, tal vez lujo. Imaginemos, como contraste, uno de nuestros ranchos de país en vías de desarrollo (según la expresión eufemística y embustera), tal vez con varios chicos, y un bebé. Este no tiene casi nada de lo que gozan aquellos aparentes privilegiados, pero tiene madre. Una madre que actúa tal vez rudamente pero realmente como tal. Pues bien, es un lugar común en la psicología que, pese a todos los cuidados externos, los niños privados de

---

Tomás de Aquino, *In I de Anima*, lect. 1 et *In II*, lect. 1, 3, 4. También Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, Phil. Nat. IV P., q. 1, aa. 1, 2). Puede verse introductoriamente algún buen manual tomista, especialmente el *Précis de psychologie thomiste*, de Stanislas Cantin, Québec, Editions de l'Université Laval, 1948.

madre o sustituto semejante, presentan una serie de síntomas psicofísicos a veces graves y que constituyen un síndrome llamado "hospitalismo" o privación materna, que puede llegar a cuadros muy serios de "depresión anaclítica" [3], marasmo y muerte. Tal cosa no se encuentra en niños que pueden estar no muy bien atendidos físicamente, pero que cuentan con una madre. Es decir, que no se hallen privados afectivamente de una relación amorosa *específica*, particular, con quien haga de madre. Y como para que no quepa ninguna duda de que estamos frente a un hecho *psíquico*, no basta con que exista un *ambiente* afectivo difuso —en general— como podría ser percibido por un adulto, sino que es necesario el *concreto* afecto de una persona-singular-madre. Obviamente este amor debe ser un amor sensible, un amor físico. No es suficiente que la madre exista y aun que sea buena y gentil; si continúa "extraña" habrá síntomas de privación. Esta será de muy diversa índole en sus consecuencias. El tema es demasiado conocido como para entrar en detalles [4]. Lo que es interesante a nuestros fines anotar es lo siguiente: no se crea que los efectos de la privación son sólo psíquicos. Es común el insomnio, la inapetencia, la inexpresividad, pero también la pérdida de peso, la propensión a contraer infecciones internas, a caer en crisis diarreicas, etc.

El fenómeno es complejo y las situaciones disímiles. A nosotros nos interesa sólo destacar la dirección psicógena de la causación.

Vamos a otro caso.

2. Dolencias llamadas psicosomáticas

Sin que pretendamos reducir la problemática de las úlceras a lo que se describe a continuación, sin duda que hay mucho de verdad en lo que un autor dice al respecto y que transcribimos. Como es obvio, se trata sólo de un caso más de lo que ha dado en llamarse enfermedades *psicosomáticas*. Sirve aquí sólo como ejemplificación. Pero no se trata, como en el caso anterior y como se lo ha presentado a menudo, de un ejemplo más de causación psicógena. Aquí parecería más apropiado hablar de una totalidad pluridimensional la que se presenta problematizada. Pareciera que sirve más el modelo existencialista para pensarla que el psicoanalítico (más apropiado al ejemplo anterior). Veamos.

[3] Cf. Spitz, R., *La première année de la vie de l'enfant*, Paris, PUF, 1958.

[4] Bowlby, J., *Los cuidados maternos y la salud mental*, Buenos Aires, Humanitas, 1964 (bajo los auspicios de la Organización Mundial de la Salud).

Primero se trató del descubrimiento de "factores psíquicos" implicados en los enfermos de úlcera gástrica; luego de lo que un autor llama "la totalidad humana del cuadro ulceroso" [5]. Esta totalidad alcanza no sólo a factores psíquicos —como la ansiedad, la avidez, la ambición, la voracidad— sino al modo mismo de insertarse en la existencia. El suizo Medard Boss —según nos recuerda Torelló— ve el *Dasein* o vida concreta del ulceroso como una totalidad personal hambrienta en relación con un mundo voraz. Está ligado al mundo solamente por una relación de presa —dice— de apropiación y de "digestión" de las cosas. Quiere reducirlas, someterlas... con el espíritu y con el cuerpo, con el estómago y con el duodeno, que llegan así a un estado tal de hiperactividad que produce la úlcera. En todo caso —continúa— y con las infinitas variantes y excepciones que toda vida humana presenta, el ulceroso muestra con su afección un planteamiento equivocado de su existencia.

La explicación no sería muy diferente de la de la causalidad psicógena si no se advirtiera que en estas enfermedades llamadas psicosomáticas lo psicológico e incluso lo "existencial" no bastan para explicar el cuadro. Se necesita no olvidar la con-causación orgánica. Tanto la avidez psíquica como la propensión a la úlcera o la hipertensión no dependen sólo de factores psicológicos o de planteamientos equivocados de la existencia, del "plan de vida" profundo, sino de propensiones orgánicas. Hay —como quiere el tomismo— una con-causalidad formal-material que es psíquica y orgánica al mismo tiempo. Es el acto único de una doble causa, causas que "ad invicem sunt causae", que recíprocamente son causa. Esto no quita que no se puedan y deban distinguir la actitud mental y aún más la filosofía de vida de base, del desorden orgánico. Y bien puede éste ser interpretado como *aviso* o signo de aquéllos, como quieren tanto el análisis existencial como el psicoanálisis. Pero el modelo tomista nos parece más ajustado. Porque, como decimos, la avidez psíquica puede tener un soporte orgánico originario. El modelo interrelacional del tomismo se ajusta mejor a lo que probablemente esté pasando [6].

3. Menarquia e inteligencia

El siguiente ejemplo lo muestra también, sólo que en sentido inverso. La menarquia, por la que las niñas se convierten en púberes, es un fenómeno orgánico de un carácter marcadamente

[5] Torelló, J. B., *Psicoanálisis y confesión,* Madrid, Rialp, 1963, p. 39.
[6] Tendremos oportunidad de volver sobre estos problemas de causalidad más adelante.

físico-químico, o fácilmente reductible a tal. La biología oficial sigue pensándose a sí misma como una físico-química [7]. Vamos a aceptar aquí el supuesto porque, en efecto, la menarquia y en general la menstruación dependen muy estrechamente de factores de esa índole. No sólo puede acaecerle a la niña sin que ésta haya sospechado antes que le iba a suceder, sino que puede ser controlada hormonalmente de manera artificial. Cuando, por cualquier causa, la menstruación no se produce, ésta puede ser provocada farmacológicamente. No decimos que factores psíquicos no puedan también influir en el fenómeno, pero lo que aquí queremos poner de manifiesto es otra cosa.

Hemos elegido la menarquia porque claramente sería difícil vincularla a ciertos fenómenos superiores de la vida del espíritu. Sin embargo, llamativamente, se han hecho pruebas que parecen mostrar que la inteligencia —más precisamente la capacidad intelectual— de las niñas sufre una especie de salto cuantitativo en relación con la menarquia: se ha sometido a tests de inteligencia a niñas pre-púberes; se las ha vuelto a testificar inmediatamente después de la menarquia y se ha comprobado un abrupto crecimiento de la curva del desarrollo intelectual.

Hechos semejantes no son raros. Estimulaciones eléctricas en puntos de la corteza cerebral producen la reminiscencia de determinados recuerdos que parecían sepultados en el olvido. Con uno de los más conocidos investigadores del tema, W. Penfield [8], no confundimos el fenómeno mental (recuerdo) con la actividad bio-eléctrica del cerebro. Pero sería inútil resistirse a admitir la dependencia del fenómeno psíquico de la actividad orgánica. Penfield argumenta muy bien contra la tentación de reducir una a otra. Permanecen distintas y distinguibles, aunque vinculadas misteriosamente. En estas experiencias, por ejemplo, el sujeto de experimentación, que está consciente, distingue perfectamente cuando un recuerdo ha sido suscitado artificialmente de cuando es él el que lo evoca mentalmente. El "yo" distingue las dos situaciones. Lo mismo pasa si se excita con el electrodo provocando una reacción de movimiento. El sujeto sabe perfectamente que no es él el que *se* ha movido, sino que *lo han* movido "desde fuera". Esto es relevante desde el punto de vista de la definición que los antiguos daban del ser viviente: el ente que *se* mueve a sí mismo. Al punto de que Penfield no cree en "lavados de cerebro" absolutos

[7] Cf. una crítica al intento de situar a la Biología sobre bases físico-químicas en Haldane, J. S., *The Philosophical Basis of Biology*, Garden City, N. Y., 1931 (cit. por M. Ubeda Purkiss, *Lecciones de Psicología Fisiológica*, Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid, Cap. I, p. 20).

[8] Las opiniones de Penfield sobre el tema están recogidas en una entrevista realizada por Vintilia Horia y transcripto en *Viaje a los centros de la tierra*, Barcelona, Plaza y Janés, 1976, p. 459.

si el sujeto no presta su asentimiento. El "alma" mantiene su independencia, siquiera indirecta, del "cuerpo".

Tendremos ocasión de profundizar en el excitante tema de las relaciones entre los dos co-principios del compuesto humano (en la expresión aristotélica). Por ahora atengámonos a los hechos que aclara el simple examen fenomenológico.

4. Moral y psique

Demos un paso más adelante y contemplemos las interrelaciones entre las dimensiones (no decimos estratos[9]) "moral" o "espiritual" y "psíquica" (tal como lo hemos venido observando hasta aquí). También allí, salvado lo que distingue una de otra, aparece la unidad de la *vida* humana, sin que se confundan sus distintos aspectos.

Recordemos un caso que presenta Víctor Frankl[10]. Se trata de un neurótico obsesivo que resultó curado cuando, desesperando ya de sanar, volvía a su hogar a poner fin a su vida, después de años de psicoanálisis y enfermedad. Al conocer esta extrema determinación, el médico recurre a una última admonición. Le reclama que acepte su enfermedad apelando al sentido religioso del paciente, que la vea como voluntad de Dios sobre él y se resigne a seguirla por encima o al margen de su doloroso mal. El alegato produce un efecto imprevisto. Una puerta se abre en el alma del enfermo, desvía su atención de las propias obsesiones y le hace cambiar de actitud. Esta suerte de reconversión súbita produce el milagro de su curación. El centro motivacional de su vida psíquica pasó de sí propio a Dios y las compulsiones de la enfermedad cedieron.

En un caso similar, Frankl nos muestra otro ejemplo de curación o mejoría, llamativa también por su carácter imprevisible y rápido. Una mujer se ve curada de sus achaques neuróticos tras una discusión con el médico que Frankl llama *ideológica*. Al enterarse de los efectos que la confrontación ha tenido, el médico, sorprendido, le pregunta a la paciente cómo sucedió aquello. La mujer responde simplemente: "Ya no le doy ninguna importancia a la cosa, pues ahora veo la vida, sencillamente, como un deber que tengo que afrontar" (ibidem). Esta nueva manera de encarar la existencia puso a la paciente, concluye nuestro autor, en condiciones de echar por la borda, como un lastre inútil, las obsesiones que venía padeciendo.

[9] Lo espiritual es parte de lo psíquico, pero no todo lo psíquico es espiritual. Los animales tienen también un auténtico psiquismo.
[10] *Psicoanálisis y existencialismo,* México, F.C.E., 1950, p. 231.

Otro autor que ha insistido en las relaciones estrechas entre la psique y la moral, entre la salud y la virtud, es Henri Baruk, creador de la Psiquiatría Moral. El ha enfatizado el papel de la conciencia moral en la etiología y curación de las enfermedades mentales. En *Las terapéuticas psiquiátricas* [11] Baruk cuenta un interesante caso: se trata de un enfermo mental con diagnóstico de melancolía de involución presenil, además de otros síntomas graves como hipocondría con ideas de negación de órganos, etc. Luego de estar internado sin mayores resultados, se le autoriza una visita a su casa. Apenas llega a ella se arroja agresivamente sobre su mujer, lográndose evitar una tragedia a duras penas. Realizado el estudio de las circunstancias aparece, entre la llegada del enfermo a la casa y el ataque, la existencia de un llamado telefónico de una hermana del enfermo. Esta, solterona hostil a su cuñada, trataba siempre de inducirlo a abandonar a su mujer e irse a vivir con ella. El llamado había sido con ese fin y había puesto al debilitado paciente de lleno en el corazón del conflicto. Su reacción se explicaba así. Baruk llama a la intrigante y en forma patética le señala su responsabilidad. Esta termina por comprender. Restablecido el equilibrio o, como dice Baruk, la "*justicia*" de la situación, el enfermo mejora notablemente, y retorna a la vida normal.

La acción "*justa*" y pacificadora fue curativa, y restableció la calma. Baruk, judío creyente, toma el término bíblico de *justicia* (la chitamnía) para referirse a lo sucedido.

CONSECUENCIAS DE LA RELACION ENTRE LO PSIQUICO Y LO ORGANICO

Lo primero que podemos concluir de esta relación entre lo psíquico y lo orgánico es que existe una unidad en este sujeto de nuestra consideración. Veremos qué tipo de unidad. Pero lo que no podemos negar ya es que ella se da en todos los niveles. Vemos interinfluirse o, mejor, presentarse unitariamente lo orgánico con lo psíquico, tanto con lo más ligado a la esfera sensorial-afectiva cuanto lo psíquico ligado a la esfera intelectual-espiritual. Como ya lo hemos dicho, el psiquismo humano incluye ambas dimensiones, una ligada a la vida animal que hallamos en nosotros y otra ligada a lo propiamente superior, a lo propio del hombre, lo espiritual. Por tal entendemos aquellas funciones que no encontramos en el resto de los animales. Deberemos ocuparnos de este tema. Por ahora establezcamos las consecuencias que se derivan de la relación entre lo psíquico y lo orgánico. Más adelante

[11] Buenos Aires, Paidós, 1961, p. 87.

estableceremos las diferencias que tal relación presenta cuando se trata de lo psíquico que depende directamente de lo orgánico y aquello que guarda una dependencia indirecta.

1. Un todo sustantivo

Lo primero es señalar que es de experiencia íntima el percibir lo psíquico y lo orgánico como dos aspectos de un mismo sujeto real.

Pero hay otra consecuencia de tal hecho y es que, como dice Soaje Ramos[12], como respuesta a la exigencia de explicar tal unidad surge la noción de "todo sustantivo" para referirnos al sujeto de dichos fenómenos. Este concepto se hace también necesario para explicar la experiencia de la permanencia que se tiene (que tiene el sujeto) más allá de sus constantes cambios. Es justamente el *sujeto* el que unifica la multiplicidad y que subsiste en el cambio. A él lo llamamos *todo sustantivo.*

Esta afirmación necesita la precedencia de otra. El autor citado señala que la afirmación fundamental que podemos hacer respecto del hombre es la siguiente: *todo en el hombre es humano.* "Es decir, todo en el hombre corresponde a la hominidad, y es por lo tanto esencialmente diferente de lo que se da en entes de otra especie, aunque haya similitudes aparentes" (Soaje Ramos, ibid., p. 1).

Este ser, el hombre, que se presenta como una unidad, una unidad compleja, un todo sustantivo —expresión que dejamos para luego explicar—, ofrece algunas dificultades al análisis. En efecto, dicha unidad no es perfecta; hay en el hombre una cierta tensión que hace menos claro el hecho de su unidad. Por eso mismo no es tan evidente que todo en el hombre sea humano. Así lo han sentido todos los dualismos, desde los pitagóricos o desde Platón. Resulta, pues, indispensable una clarificación al respecto. La fenomenología del hecho psíquico nos iluminó mucho, pero se podrían agregar aún algunas consideraciones.

No es de nuestra competencia el hablar de la singularidad biológica del cuerpo humano. No obstante hay indicios claros de su "hominidad", desde la actitud postural y el modo de dirigirse al mundo hasta la conformación de su cerebro; todo nos habla de una peculiaridad específica. Esta peculiaridad, lo veremos, proviene no de la función orgánica en sí, sino de que en el hombre ésta se halla asumida por un principio superior, al que llamamos

[12] *El tema del hombre,* Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, Cuadernos Didácticos, 1977, Nº 1, p. 4.

espíritu (Soaje Ramos, ibid., p. 8). Más adelante veremos que esta asunción es una asunción *eminente* —como la llamaban los escolásticos— y que trasmuta desde dentro lo asumido, abriéndolo existencialmente a valencias nuevas, dándole una dimensión que lo asumido como tal no podría nunca tener.

2. Signos de la unidad

Permítasenos decir por ahora algunas cosas que afirmen lo que venimos sosteniendo.

Hemos aludido a la estructura interna del cerebro. Al respecto conviene salir al paso de una posición excesivamente racionalista y que va en contra del sentido de lo que aquí se sostiene. En efecto, aludamos a las formaciones más arcaicas del cerebro. Detengámonos en el llamado cerebro interno [13] o rinencéfalo, ligado en el hombre a su muy diferenciada vida emocional. Algunos creen ver en estos niveles restos del ser primitivo y animal que fuimos. Nada autoriza a interpretar las cosas así. Por el contrario es esta formación cerebral, y la multiforme y sutil forma de vida afectiva que permite al hombre, lo que viene a mostrar su peculiaridad, y su "hominidad". Es la perfección de este órgano lo que permite que la afectividad humana sea asumida eminentemente por el principio espiritual superior, dándole mil nuevas posibilidades que hacen profundamente a la vida espiritual del ser humano [14]. Contra lo que el racionalismo cree, es la riqueza y sutileza de su vida afectiva un rasgo, una prueba, de su dimensión espiritual. En efecto, la afectividad tiene una dimensión espiritual y ésta es posible —esta asunción eminente es posible— porque el órgano cerebral que la permite no es una muestra de restos arcaicos sino de evolución superior. Si el término de evolución tiene connotaciones inaceptables para alguien, colóquese en su lugar simplemente crecimiento.

No hablaremos, por conocidos, de los fenómenos tan propiamente humanos de la risa y la sonrisa, del llanto y la pena, la concentración o la preocupación, la angustia o la alegría, etc. Todos ellos sugieren la unidad sustancial y no sólo accidental del ser humano. Pero donde esta unidad se da de modo más impresionante es tal vez en el fenómeno de la sexualidad humana. Es en ella

[13] Cf., entre muchas otras cosas, y aunque haya que matizarlo, *Cerebro interno y sociedad* de J. Rof-Carballo, Madrid, Ateneo, 1956.

[14] Después de Max Scheler (*Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ra. ed., 1957, quien se remite a su vez a Lotze y a Pascal), Dietrich von Hildebrand ha desarrollado estos temas en muchas de sus obras. Entre ellas puede verse *La afectividad cristiana*, Madrid, Fax, 1968.

donde resulta admirable la asunción eminente de la que hablábamos y cuyo sentido exacto derivará del análisis del sexo.

Debemos decir con Von Hildebrand [15] que no hay en el ámbito de la sensibilidad corpórea nada que comprometa tanto al espíritu como la sexualidad. Ella toca hondamente al hombre, lo impulsa con vehemencia no comparable a la de los otros afectos ligados a la sensibilidad y toca niveles muy profundos de su intimidad personal. Es por ello que tiende espontáneamente a revestirse de un halo de misterio y se cubre con ese sentimiento tan exclusivamente humano del pudor. Pero lo notable del sexo y lo que muestra su asunción eminente por la afectividad espiritual superior, son las pretensiones que presenta, sus exigencias, lo que promete. Detengámonos un instante.

Ante todo podemos describir al impulso sexual como el impulso vehemente al abrazo penetrante. Una inextinguible necesidad de unión lo mueve. Pero he aquí que por sí solo, como fenómeno corpóreo, no puede lograr nada de esto. He ahí el secreto de la eterna insatisfacción del sexo. Pide y promete algo que no puede —por sí— lograr. El abrazo penetrante es logrado y al mismo tiempo impedido por su condición corpórea. Lo que une a los amantes los separa. Los cuerpos no se interpenetran. Son dos intimidades a la que los amantes desearían acceder, que quedan enclaustradas por el cuerpo. La piel es lo que une y separa.

¿Pero de dónde le viene al sexo, fenómeno corpóreo, semejante pretensión que esconde un deseo de cuasi infinitud? De su unión al espíritu. Es porque el sexo está asumido por él que adquiere caracteres y dimensiones inexistentes en los animales. Es por su unión a él que es capaz de perversión, es por su causa que esconde ese amargor del hastío cuando no va unido a la unión de las personas por el amor. Asumido eminentemente por el amor, entonces sí, se sobredimensiona, adquiere valencias nuevas, realiza, de alguna manera, aunque imperfectamente en la condición actual del hombre, su deseo de compenetración. El espíritu no está atado por la impenetrabilidad. Puede realizar el deseo último de todo amor, como decía Santo Tomás, que es el de la *fusión* [16]. Sólo la

[15] Cf. *Pureza y virginidad*, Buenos Aires, Ed. Inter Americana, 1943, Cap. I, *La esfera sensual*.

[16] No resistimos la tentación de remitirnos a los preciosos análisis de Santo Tomás sobre el amor. Es en el amor superior de amistad o benevolencia que el amado se hace uno con el amante, de manera perfecta y completa. En el amor de concupiscencia sólo se produce la unión imperfecta e incompletamente, porque el amado se ordena al amante como a otro distinto de sí y no como a sí mismo totalmente. El verdadero amigo es "otro yo" ("la mitad de mi alma", según San Agustín). Cf. *Summ. Theol.*, I-IIae, q.28. Asimismo P. Geiger, *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952. Una revisión importante en el artículo del P. J.-H. Nicolas, "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres", en *Revue Thomiste*, 54 ann. t. LVI, n. 1, janvier-mars, 1956.

persona humana, unidad de cuerpo y espíritu, asumido aquél eminentemente por éste, puede aspirar a semejante cosa. Esa es la posibilidad y al mismo tiempo el riesgo del sexo humano. Por eso, librado a sí mismo, se convierte en una obsesión condenada al fracaso. De ahí sus desvarios y su íntima tragedia.

Todo esto es impensable en el bruto. La peculiaridad humana del instinto revela también la índole específicamente irreductible de la totalidad a la que pertenece, como dice Soaje Ramos. "Vemos, pues, que todas las notas del hombre, y todo lo que hay en él, le pertenecen de modo exclusivo, están impregnados, por decirlo así, de su humanidad, de su peculiar modo de ser. Y además nos encontramos con que a pesar de las diferencias individuales, a veces muy marcadas, todos los hombres nos presentan una serie de determinaciones específicas que nos permiten reconocerlos como tales y hablar del 'hombre' para referirnos a aquéllo que es específicamente común a todos los hombres" (ibid., p. 2).

EL PRINCIPIO DE ASUNCION EMINENTE COMO CENTRAL EN LA TEORIA ANTROPOLOGICA

La noción que venimos utilizando para explicarnos la unidad del ser humano nos remite a la teoría aristotélica de la materia y la forma y más específicamente a la respuesta que los escolásticos han dado al problema planteado por esa unidad, es decir cómo un solo principio formal contiene una multiplicidad de modos de ser, en el caso del hombre, de *grados de vida*. En efecto, en él hemos podido distinguir claramente una vida orgánica, que contiene una vida *vegetativa* y una vida *animal*, y además una vida *espiritual*. ¿Cómo varios grados de vida son contenidos en una misma forma o principio de vida? [17].

Los tomistas responden que hay tres maneras como una cosa contiene a otra: formal, virtual y eminente. La distinción es sutil pero en este caso decisiva para la comprensión de la "composición" del hombre. Una cosa contiene a otra de una manera solamente formal —dice Cantin— cuando ella la contiene según aquello que la constituye propiamente: es así como lo que es blanco contiene la blancura. Por otro lado, una cosa contiene de una manera solamente virtual a otra cuando, sin tener la perfección propia de ésta, ella tiene la capacidad *(virtus)* de producir un efecto idéntico. Así un ser puramente espiritual, cuya inteligencia fuera absolutamente intuitiva, no necesitaría, como nosotros, discurrir (o razonar) pero podría conocer, no obstante, aquello que

[17] Cantin, S., *Précis de psychologie thomiste*, Québec, Editions de l'Université Laval, 1948, p. 19.

nosotros conocemos por razonamiento, y por cierto el razonamiento mismo. Pero lo que a nosotros nos interesa es la tercera forma de contener una cosa a otra: de una manera que si bien es asimismo formal es *eminente*. Por tal entendían aquellos grandes razonadores que una forma contiene la perfección *específica de otra* sin las imperfecciones que caracterizan a ésta, en el caso de que ella no exista más que de una manera formal. Esto se produce cuando una cosa, en su constitución formal y propia, no comporta ninguna imperfección que repugne a la forma superior que la contiene. Así los grados de vida (vegetativa y animal) contenidos en la forma superior espiritual se hallan en ella *formal y eminentemente*. Esto quiere decir que del hecho de tal unión los grados inferiores de vida reciben un *perfeccionamiento intrínseco*. Esta proposición afirma, ni más ni menos, que cuando un grado de vida superior contiene grados de vida inferiores, éstos reciben de aquél un perfeccionamiento pero en su línea propia de ser. Como en el ejemplo del sexo, que expusimos, cuando es asumido por el amor (espiritual). Y en general, significa que en el hombre la vida vegetativa, en cuanto vegetativa, es más perfecta que en la planta, y que la vida sensitiva o animal, en cuanto tal, es más perfecta que en el bruto. Hablando estrictamente —se expresa Cantin— nosotros somos más (perfectamente) animales que los animales y más (perfectamente) vegetales que los vegetales. Lo animal y lo vegetativo son en el caso del hombre *actualizados* (existenciados) de diversa manera, de una manera más perfecta, porque están *eminentemente asumidos* por la forma superior espiritual.

Este principio de la asunción eminente de las formas inferiores por las superiores es fundamental en antropología. Nos permite entender muchos fenómenos que de otro modo permanecerían inexplicables y aun contradictorios. Luego veremos que esta asunción no es perfecta, de ahí cierta contraposición o tensión interior en el hombre. De ahí la proclividad, desde Platón o antes, de verlo constituido por *estratos*. Las teorías estratigráficas de la personalidad son muchas, pero dejan siempre cierto sabor a insatisfacción, porque nos inclinan a no ver bien la admirable unidad del ser humano. Admirable sí, pero no perfecta. Pero este es otro tema sobre el que habrá que volver muchas veces.

Por ahora hagamos algunas precisiones más sobre este principio de asunción eminente. Reconozcamos que aplicarlo aquí es trasladar la teoría de los grados metafísicos, que los escolásticos desarrollaron admirablemente, pero cuya explicación no cabe en nuestro texto [18]. Sencillamente dicho, se trata de que ciertas for-

[18] Una exposición sencilla y clara del tema de los grados metafísicos se halla en Cardozo Biritos, D., *Lecciones de Lógica Material*, San Juan,

mas se hallarían contenidas en otras superiores no como *partes actuales* (como los miembros de un cuerpo o las partes de una sinfonía), ni tampoco como puramente potenciales, como lo estaba el Quijote en el castellano antes de ser escrito o una especie lo está en un género, sino como *partes virtuales,* pero formal y eminentemente. Así está la animalidad en el hombre, como dijimos, o la lengua popular de su época en los discursos de Sancho Panza. Podemos decir que la animalidad está en el hombre no como tal sino asumida totalmente, de modo que nada hay ya de animal *como tal* en él, y sin embargo él dispone de las formas y perfecciones de la animalidad, y es una especie animal. Una forma superior contiene unidas perfecciones que en otros seres inferiores se dan separadas. Pero no sólo eso. Están de tal modo asumidas por lo superior que se hallan como transmutadas, sin dejar de ser lo que son. Ni destruidas, ni desaparecidas, ni corrompidas, como no lo está la animalidad en el hombre ni lo popular en Sancho, sino *sobreelevadas.* Por sí mismas estas perfecciones inferiores jamás podrían dar lo que logran asumidas. La animalidad se potencia, dimensiona y perfecciona a un punto donde sola no llega y esto gracias a la *humanitas* que la asume. El castellano popular del siglo XVII está en los discursos de Sancho "virtualiter", es decir transmutado a un mundo de belleza y expresividad superior. No sólo está *todo* lo que este sistema expresivo podía dar de sí, sino que, sin dejar de ser "popular", ha sido potenciado más allá de sí. Es y no es lo popular. El inglés está en Shakespeare no sólo en su integridad expresiva, sino supremamente contenido, tal vez más y mejor que en cada uno de los que lo usaron sin ser Shakespeare. Así, *mutatis mutandis,* ciertas formas éticas socráticas o estoicas se hallan en la moral cristiana, pero asumidas eminentemente[19].

ASUNCION DE LAS FORMAS Y UNIDAD

Debemos reiterar, para evitar toda ilusión racionalista o espiritualista, que la asunción eminente de las formas inferiores en el hombre, no se da perfectamente. La armonía de una personalidad depende, con mucho, de eso. Desde los raros ejemplos

---

Argentina, Instituto Universitario San Buenaventura, 1963, p. 53. Por supuesto el tema se encuentra en los cursos y manuales escolásticos.

[19] La exposición anterior la tomamos de nuestro estudio *Sub-cultura joven y religión,* Buenos Aires, FECIC, 1979, pp. 15-16, donde nos sirvió para profundizar en el concepto de integración cultural. Intentábamos afinar ciertas nociones usadas por Sorokin mediante el recurso a categorías de la filosofía tomista, análogamente a lo que intentamos hacer aquí con la antropología.

de armoniosos equilibrios hasta el opuesto extremo de la doble personalidad, hallamos un continuo que varía notablemente. Por eso no rechazamos la noción estratigráfica; sólo la completamos con la de asunción eminente. Hay evidentemente en toda personalidad sectores, a veces jirones, no integrados. Cuántas veces nos encontramos con personalidades donde descubrimos departamentos estancos. Personas sinceramente piadosas cuya crueldad es llamativa. La maledicencia en gente por otra parte muy moral (su maledicencia se funda justamente en su puritanismo) es un espectáculo que ha sido repetidamente caracterizado por la literatura. Extrañas e inquietantes debilidades en personas maduras y, por lo demás, bien integradas. Conductas inexplicables e imprevisibles; en fin, el cúmulo de misterio que encierra toda psicología humana.

Pero hay una unidad fundamental y trascendente en la persona que no pueden borrar los fenómenos precedentes. Es la mismidad del yo por debajo del cambio, su unidad e identidad; la interconexión de los estratos biológico, psíquico y espiritual son, como hemos visto, innegables. Y deben ser asumidos y explicados. Hemos tratado de ofrecer un marco teórico que mejore nuestra intelección del fenómeno humano.

Pero este marco debe ser completado. Vayamos al siguiente tema.

LA IDENTIDAD DEL SUJETO PSICOLOGICO

Además de la unidad —en la que nos hemos demorado—, el sujeto psicológico, mejor dicho, el individuo humano, se muestra idéntico a sí mismo a través de la multiplicidad de cambios que sufre a lo largo de la dimensión temporal de la existencia. Esta es otra nota de la *sustantividad* de este ente, a la que ya hicimos alusión.

Detengámonos un poco en este aspecto. El sujeto psicológico se auto-reconoce a través del tiempo. Esto es una evidencia inmediata. Dejemos por ahora los casos en que se suscitan experiencias de auto-extrañamiento. Lo normal es que nos reconozcamos a través del tiempo a pesar de la gran cantidad de cambios que sufrimos. El propio organismo conserva una identidad, no obstante el constante renovarse de sus elementos constitutivos. Pero el sujeto al que afecta el cambio es persistente. Como dice Soaje Ramos (ib., p. 4), "hay conciencia de una cierta mismidad permanente del sujeto". Tanto el fenómeno de la memoria como el de proyección hacia el futuro testimonian este distenderse en el tiempo de un mismo *sub-jectum* que permanece por debajo de

los cambios. Como es bien sabido el *propósito* o el *proyecto* como propiamente humanos, ha llamado la atención de los pensadores. El caso de Ortega y Gasset es bien conocido. El hombre se coloca así en el futuro, escapando a la inmediatez que prima en la vida animal. Como dice Soaje Ramos el propósito no tiene sentido si no hay continuidad entre el yo que se propone algo y el yo del futuro propuesto. El que promete tiene la certeza de que será él el que cumplirá. No duda de su permanencia.

Lo mismo si miramos hacia atrás: Nos reconocemos en las brumas más lejanas de nuestra memoria. Pasa en la hipnosis, cuando se evocan recuerdos totalmente olvidados; vimos que pasaba en las experiencias de estimulación cerebral, que el sujeto distingue el auto-impulso del impulso externo, más aún, puede resistirse a ser influido en su yo personal, aunque se lo obligue a moverse o a recordar. La imagen, según Penfield, viene al sujeto, pero él sabe que no es él el que le ha ordenado hacerse presente. El sujeto distingue incluso el impulso a mover un miembro provocado por la estimulación eléctrica del cerebro: Sabe que no es él el que lo quiere. No se lo puede obligar a querer. La definición misma de libertad, la capacidad de determinar el querer desde uno mismo —desde el sujeto, que se auto-determina—, queda a salvo. Por eso Penfield es optimista respecto de las posibilidades de control externo de la mente de un sujeto psicológico. Se lo podrá tal vez obligar a deponer toda resistencia; lo que no parece posible es obligarlo a quererlo.

Esta es otra muestra de la sustantividad a la que venimos aludiendo.

OTROS CARACTERES DEL ENTE HUMANO QUE INTERESAN A SU PSICOLOGIA Y VICEVERSA

La reflexión filosófica sobre el hombre ilumina los fenómenos de su psicología y ahonda su comprensión. Y a la inversa, la fenomenología psicológica permite avanzar en la comprensión antropológica. Esa síntesis es la que estamos, muy modestamente, intentando. Se nos permitirá, pues, aún, algunas disquisiciones al respecto.

El hombre, como todo sustantivo, existe en sí y consigo. Pero este existir *consigo* adquiere en el hombre, por su conciencia, una dimensión muy particular. Ella es la columna vertebral de la personalidad, aunque no la agote (hay también un más allá de la conciencia, cuya importancia, después de la psicología llamada profunda no podría desconocerse). El existir consigo del hombre

supone una *reflexión* completa sobre sí: *Aparece el ámbito propiamente humano de la intimidad.* Los animales tienen una cierta percepción de sí mismos, pero carecen de ese punto referencial último, el yo, al que se vuelve el ser humano en la intimidad. Como dice Soaje Ramos (ib. p. 6) en el animal no hay conciencia refleja de su propia distinción con respecto al mundo; el animal está inmerso en el mundo, no tiene conciencia de distanciamiento objetivo. El hombre se conoce a sí mismo como distinto, como individuo —*individua sustantia* en la expresión de Boecio—, conoce a los demás como "otros" y como otros semejantes a sí, y a las cosas como diferentes a sí: Guarda una relación de distancia con el mundo; se halla a sí mismo en él, pero sabe que no pertenece a él (está como "arrojado" en el mundo, pero no es mundo —digamos acotando la expresión heideggeriana—).

¿De dónde proviene esta mismidad conciente, esta autopresencia del hombre? De aquello que recoge la segunda parte de la definición boeciana de persona: Es una *rationalis natura.* Por su racionalidad, es decir, por su espiritualidad, el hombre es autopresente.

Y con esto nos encontramos con el problema de la naturaleza de este ser. Pero antes resumamos esa determinación del hombre como todo sustantivo: Existir en sí y consigo mismo, como sujeto permanente que funda y explica la *unidad* en la multiplicidad de sus aspectos y la permanente mismidad en el cambio (Soaje Ramos, ib., p. 7).

NATURALEZA Y PERSONA

Ya nos hemos encontrado con los determinantes que hacen de la naturaleza del hombre algo particular. En la filosofía tradicional se llamaba naturaleza a aquello que determina que un conjunto de sujetos puedan ser identificados como un algo particular. Es eso que hace que éste o aquél sean hombres lo que llamamos *naturaleza humana.* Vamos a limitarnos a transcribir las exactas observaciones de Soaje Ramos al respecto (ib., p. 7-8).

"Para explicitar lo que es la naturaleza humana debemos señalar las determinaciones específicas intrínsecas que la constituyen. Decimos que son determinaciones *intrínsecas* porque la esencia humana no es algo que esté fuera del hombre, a la manera de las ideas platónicas. Esta naturaleza o esencia, considerada dinámicamente, es principio de las actividades que consideramos naturales. Por último, la naturaleza se nos presenta como el conjunto de orientaciones hacia *fines perfectivos* que corresponden a ella y que por lo tanto llamamos *fines connaturales.* Por lo tanto la naturaleza debe ser entendida como un *conjunto de*

determinaciones intrínsecas específicas y como *principio de orientaciones y actividades naturales*" (ib., loc. cit.).

Vamos a enfatizar un aspecto de lo dicho precedentemente: Sólo se llamará "natural" a una actividad que corresponde a la naturaleza del ente de que se trate pero en *la línea de su propia perfección.* Porque un ente como el hombre puede producir actividades anti-naturales o des-naturalizadas. Natural, como dice nuestro autor, no es cualquier actividad que cumple un ente u organismo; en ese caso sería natural también lo patológico. Si la actividad no está en la línea del perfeccionamiento de su propio modo de ser, esta actividad no es natural. Se puede utilizar la dinámica natural hacia fines ajenos a la perfección propia. Pero esto no significa que no haya en todo ente una "naturaleza".

Pues bien, las determinaciones intrínsecas específicas de nuestro ente, el hombre, no son sino la animalidad y la racionalidad. La animalidad nadie la discute, pero sí la espiritualidad. Es necesario que, sin aprioris, sino por el estudio de las operaciones del hombre, resolvamos si es o no racional, es decir espiritual, y si su espiritualidad no consiste en una diferencia de grado con los animales, sino específica, es decir si lo constituye en un ente aparte que sólo por el género pertenece al reino animal, pero no por su diferencia específica.

LA ESPIRITUALIDAD DEL HOMBRE

El hombre —homo, "humus"— es un ser cuyas raíces existenciales se hunden en el reino vegetal y mineral, donde hinca sus raíces corporales y se alimenta por abajo. Pero por arriba, porque es también "ánthropos" (aná-tra-ops = el que mira hacia lo alto) recibe la celeste animación del espíritu. Planta celeste y terrena, como decía Platón.

Pero tal observación, que reconoce la condición espiritual del hombre, destello divino que lo eleva sobre toda la creación visible, no ha sido siempre compartida. Hay antropologías que reducen su condición espiritual a un epifenómeno de la materia viviente en la etapa final o superior de su desarrollo.

Sin embargo es más fácil comprender la realidad humana reconociendo su condición espiritual que negándola. La actual crisis de las ciencias que tratan del hombre o con el hombre proviene de la inaceptación de la asunción de lo humano por lo espiritual.

Mostrarlo es acudir a las actividades humanas y analizarlas para ver si pueden ser explicadas sin recurrir a un principio

o dinamismo espiritual. Todo principio de actividad, en este caso de actividad vital, es identificado entitativamente a partir de la operación más perfecta de que es capaz. No nos vamos a detener a demostrar que la operación que distingue al hombre, por su perfección, del resto de los animales, es el *conocimiento intelectual*. En el hombre la forma sustancial, principio último de sus operaciones, es llamada por los antiguos alma intelectiva o racional a causa de que es capaz de producir la operación propia del conocimiento en este nivel, que es el nivel *espiritual*. Y una forma es *espiritual* si ella existe independientemente de la materia.

¿Cómo podemos afirmar esto último?

1. La prueba por el modo de conocer

Los argumentos han sido presentados de diferente manera. Al psicólogo le basta observar que el hombre es capaz de liberarse, en su conocer, del aquí y del ahora propio del conocimiento perceptivo animal. El animal está inmerso en el mundo y no puede ni separarse de él ni penetrar su intimidad esencial. La mente del hombre, en cambio, está abierta al *ser* de las cosas. Las capta —o puede hacerlo— *por lo que ellas son*, es decir por sus esencias. Esto está más allá de cualquier proeza animal en materia de conocimiento. Las experiencias así lo atestiguan [20]. Por eso los animales ni discurren ni inventan nada (en la expresión de Bossuet).

Lo distintivo de este conocimiento humano es que se conoce por *abstracción*. Los animales pueden tener imágenes más o menos confusas de *tipos* de cosas o esquemas comunes, pero sin alcanzar la abstracción que permite al hombre conocer lo que la cosa es, más allá (abstracción hecha) de sus notas particulares y sensibles. En los animales, al nivel sensorial, se pre-figura una cierta abstracción, pero que no desborda los límites del aquí y el ahora perceptivo. El hombre, en cambio, genera *conceptos* o *ideas* de las cosas, que apuntan a su ser o esencia. El objeto de la inteligencia es, en efecto, el ser. Esto está más allá de los límites de la materia.

Pero, más aún, el hombre puede ir de un conocimiento abstracto al otro y adquirir, discurriendo o razonando, nuevos conocimientos. Ellos serán confrontados con la experiencia sensible como fuente del conocimiento, pero en sí mismos están más allá de lo que los sentidos podrían proporcionarnos.

[20] Una buena exposición sobre el tema, que no ha perdido actualidad, se halla en Gemelli y Zunini, *Introducción a la Psicología*, Barcelona, Miracle, Cap. XII (y XIII).

Si el hombre es capaz de actos intelectuales quiere decir que existe en él un principio activo intelectual o espiritual. Ahora bien, como decían los antiguos, si esto es así, ese principio dinámico no puede depender en su operación directamente de un principio material. Por eso los antiguos llamaban a las potencias intelectivas, potencias *anorgánicas*, porque estrictamente hablando y de manera directa, no dependen en su operación de la materia.

Es tal la distancia que existe entre la materialidad orgánica del ser humano y sus potencias espirituales que el propio Aristóteles, campeón de la unidad humana, dudó si el intelecto no estaría de algún modo separado del cuerpo. El neurofisiólogo Penfield, al enfatizar la distinción entre mente y cerebro y el carácter independiente de aquélla respecto de éste, recuerda esta hesitación del Estagirita[21].

2. La autoconciencia

Otra nota distintiva de la espiritualidad del hombre es su capacidad de autoconciencia. El hombre puede volver sobre sí mismo, hacerse a sí mismo objeto de su conocimiento. No es sólo la conciencia espontánea que acompaña toda su vida de vigilia, sino el ensimismamiento del que, digamos, puede tomar distancia de sí y contemplarse. Ya lo dijimos, en el hombre aparece ese último sí-mismo que es el *yo* cuya prerrogativa es la *intimidad.* El hombre no sólo puede escapar de las determinantes de tiempo y espacio y objetivar el mundo, sino que puede como desdoblarse (re-flectere) y conocerse, saber algo de lo que es y de cómo es. De esta experiencia originaria nace la posibilidad de la psicología. Porque si ella no existiera, todo conocimiento psicológico sería como ciego para nosotros, por más que pudiéramos observar perfectamente la conducta o comportamiento de este ser que es el hombre. El comportamiento, a la inversa, adquiere sentido porque lo referimos a la experiencia que todos tenemos de nosotros mismos, una experiencia que es, además, *reflexiva.* Todo esto es impensable en el animal. Por eso uno de los síntomas alarmantes del falseamiento de la sensibilidad en el hombre de hoy, es el progresivo trato a los animales como si fueran personas. Hoy hay muchos que aman y "comprenden" mejor a sus perros que a los niños. Pero esto es otro tema.

Es esta autoconciencia la que posibilita que el hombre pueda ser feliz o desgraciado. La autopresencia del yo marca también el abismo que se abre entre él y el cosmos (incluidos los otros vivientes). En definitiva, hay una radical incomunicación con ellos. La autoconciencia padece de una incomunicabilidad radical.

21 Cf. la entrevista citada de V. Horia con W. Penfield, p. 469.

Incluso entre los hombres. Hay un último ámbito de soledad que el hombre halla en sí. Un punto de su yo en el que está solo. Esto se hace particularmente patético en el sufrimiento y constituye probablemente la fuente principal de su aparente destino trágico. En realidad sólo en el hombre hay propiamente sufrimiento, a causa de que es autoconsciente. De ahí mismo nace eso que se ha llamado "angustia existencial", porque su autoconciencia se proyecta al futuro —veremos que la historicidad es otra de las notas que surgen de la espiritualidad— debido a que el hombre sabe que va a morir.

Nada de esto encontramos en el animal. En rigor de verdad éste, aunque padezca el dolor, no puede decirse que "sufra", así como no se puede exaltar en la felicidad y la esperanza. Para él, en realidad, no hay más que el aquí y el ahora.

3. La capacidad de trascendencia

Estas reflexiones antropológicas nos recuerdan la situación espiritual del hombre hoy. El aumento de la soledad por la pérdida de la trascendencia (en el último fondo de sí mismo, el hombre, creatura, ser contingente, halla a su Creador o la nada), y *la fuga hacia el presente inmediato*, al sumergirse en la inmediatez del aquí y el ahora por la pérdida de autopresencia. Es decir por la huida de sí mismo. Pero esto le hace correr el riesgo de perderse en una especie de angustioso extrañamiento. Este es un drama de raíz espiritual que demuestra justamente su condición de tal, que es lo que aquí nos interesa mostrar.

También en el ámbito de la afectividad la experiencia y la auto-observación nos testimonian la condición espiritual del hombre.

El hombre atisba en su experiencia interior que no es lo mismo sumergirse en el placer físico que sentir una alegría de corazón. Victor Frankl comenta [22] que el hombre siente placer "a causa de" pero que se alegra "por", es decir que hay una cierta exterioridad en el placer y una intimidad en la alegría, agreguemos. Frankl nos hace observar que el placer se encierra, además, en sí mismo, en el propio cuerpo, pero que los goces espirituales trascienden la corporeidad y el egoísmo instintivo. En efecto, alguna vez quizá nos haya pasado que, sufriendo nosotros, nos alegremos no obstante de ver a un niño alegre. Es una experiencia casi banal de la paternidad o la maternidad. Son dos direcciones vitales diferentes. Estas dos direcciones reaparecen aunque con otro signo cuando el hombre se entrega al placer, por ejemplo a la ebriedad, para repetir a Frankl, se sumerge en su

[22] *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E., 1963, Cap. I.

inmanencia y es aferrado por ella; pero el que renuncia a algo por amor a otro, abre su existencia y la amplía señorialmente, liberándose.

Hay una experiencia —queremos decir en definitiva— de una cierta realidad a la vez interior y trascendente de esa dimensión vital del hombre que llamamos espiritual. Aunque el alma (espiritual) no se conozca a sí misma sino en sus actos, como dice Santo Tomás [23] ella tiene de sí cierta experiencia, experiencia que originariamente es sólo concomitante a su actividad y confusa.

Es por ser espiritual que el yo es lo más interior a nosotros mismos, más que nuestro cuerpo, que de algún modo permanece siempre exterior, tanto que se ha podido decir que al cuerpo lo hallo en mi conciencia más bien que al revés. En realidad el ser humano "tiene" cuerpo pero primariamente "es" espíritu [24].

4. La libertad y la moralidad

De esta condición nacen dos caracteres esenciales al hombre y que son la libertad y la moralidad. Binswanger fue un psiquiatra que, partiendo de Freud, siguió una evolución interesante intentando "encontrar al hombre" que, en sentido cabal, a su juicio, Freud no había encontrado. Pues bien, este autor nos comunica el testimonio de su experiencia humana: "...ser hombre no implica meramente ser una creatura engendrada para una vida mortal, arrojada a ella y zarandeada, exaltada y deprimida por ella; significa ser un ser que enfrenta su propio destino y el de la humanidad, un ser que se decide, o sea uno que asume su propia situación o que se sostiene sobre sus propios pies... El hecho de que nuestra vida es determinada por las fuerzas vitales (biológica), *constituye sólo un aspecto de la verdad*; el otro reside en que determinamos dichas fuerzas como *nuestro destino*" (subrayado nuestro) [25].

Es la vivencia de esa autodeterminación la que nos pone también frente a la realidad del espíritu que somos. "Si preguntamos a una persona por qué no hace algo que a nosotros nos

[23] *Summa Theol.*, 1 q.87 a.1.

[24] Charles de Koninck, en su *Introduction a l'étude de l'ame*, Québec, Editions de l'Université Laval, 1948, p. IX, Préface a la obra de S. Cantin ya citada, recuerda un texto tomista (*In I de Caelo*, lect. 1, n.2) donde se distingue "...aquellas cosas que *son* simplemente cuerpos y magnitudes, como las piedras y las otras cosas inanimadas; otras que *tienen* cuerpo y magnitud, como las plantas y los animales, cuya parte principal es el alma (de donde más son lo que son por el alma que por el cuerpo)...". Así en el hombre que es tal más por el espíritu que por su animalidad y su cuerpo.

[25] Citado en Rollo May y otros, *Psicología existencialista*, Buenos Aires, Paidós, 1963, p. 33.

parece razonable y nos da como razón: 'no tengo ganas', inmediatamente consideramos esta respuesta como muy poco satisfactoria. Enseguida nos daremos cuenta que semejante respuesta no es, en realidad, tal respuesta, sencillamente porque lo agradable o lo desagradable —el tener o no ganas, gusto, placer— no constituyen nunca un argumento en pro ni en contra del sentido o la razón de ser de una acción" [26]. Este autor nos recuerda algo que ya hemos dicho pero que aquí toma todo su sentido. El hombre está más allá del principio de placer; en realidad el placer no da razón a nada, no da razón a la vida del hombre, por la sencilla razón de que la vida del hombre se halla siempre a la vista de la muerte. Todo el placer humano carecería de sentido ni más ni menos que en el caso del condenado a muerte. Y este ser sabe que va a morir porque es inteligente, porque es un espíritu presente a sí mismo que contempla su vida extendida en el tiempo. Pero nosotros nos animaríamos a agregar que aunque el hombre supiera que no va a morir, esta vida, atado a la corporeidad, le impediría realizar un deseo de cuasi infinitud que se esconde en él. Débil caña azotada por todos los vientos de la vida, es una nada capaz de infinitud. He ahí otro rasgo de la presencia del espíritu.

Por fin el hombre se muestra como espiritual porque es capaz de ingresar al mundo de los valores. Esta capacidad lo hace apto para descubrir la bondad de las cosas —o su contrario, en el caso del dis-valor—. Tal bondad es descubierta como objetiva, es decir más allá del "para mí" o del apetito que me mueve. La valiosidad objetiva (o sencillamente, la bondad) sólo puede ser captada por un ser espiritual. Aunque me contraríe, soy capaz de descubrir la belleza, la justicia, y aun la utilidad de los entes y las acciones. El hombre es capaz de entusiasmo o indignación, de amor y de odio. En realidad en los animales no hay formalmente nada de todo esto. El hombre, como Sócrates, es capaz de llegar a aceptar que es preferible sufrir la injusticia que hacerla. Y esto existe porque es capaz de objetivar los valores en sí, gracias a su inteligencia, más allá del *para sí* en el que vive inmerso el animal (y aun el niño pequeño, aunque ya se diferencie de los animales). Sócrates, condenado a muerte, pudo huir y no lo hizo. Había descubierto un valor más alto que su propia vida, y a él se entrega contra toda la resistencia de sus naturales inclinaciones. Aquí se nos vuelve a hacer presente la libertad de que goza el hombre respecto de las leyes que gobiernan su propio cuerpo. Es capaz, relativamente, de dominar sus inclinaciones —que son *naturales* en el doble sentido de la palabra, porque le pertenecen por su esencia y porque forman parte del mundo cor-

[26] Frankl, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E., 1950, pp. 52-53.

póreo o natural en que el hombre habita por su materialidad—. De esta condición de ser libre, que goza de una auto-determinación condicionada pero auténtica (tanto que lo hace *responsable* de sus acciones voluntarias) surge otro aspecto derivado de la espiritualidad: El hombre como ser *moral.*

De su acceso al mundo de los valores nacen ciertas *normas* que el hombre vive como el "deber ser" de su conducta. El puede infringir la norma, pero atentando así contra "el valor tutelado por ella", como dice Soaje Ramos (ib., p. 10).

Este autor describe la conducta moral señalando en primer lugar que ella supone la existencia de una conciencia moral por la cual el hombre reconoce ciertas normas que indican cómo debe obrar y que le dice si tal conducta es moralmente buena. Estas normas no son enunciativas de una situación de hecho —agrega— sino regulativas e intimativas de un deber ser. Pero la norma moral, obviamente, se dirige a entes libres, que pueden o no cumplir con ella. La posibilidad de obrar en sentido contrario al de la norma —que no se encuentra ni en el mundo físico ni en el mundo animal, sometidos a una suerte de necesidad legal— supone conocer el contenido inteligente de la norma, y en segundo lugar, de conocer la concordancia o discordancia de tal o cual acción con el contenido regulativo de la norma. *Pero esta relación como tal no es sensible,* estaría oculta a un ser que estuviera atado en su conocimiento a la percepción sensorial. Conocer la norma y la concordancia de la conducta con ella, implica —concluye nuestro autor— un *conocimiento intelectual,* que en cierto nivel es abstracto.

Tocamos así la primera nota que atribuíamos a la espiritualidad del hombre: el ser inteligente y capaz de abstracción.

5. La historicidad

Por último Soaje Ramos se refiere a la historicidad como característica privilegiada de la especie humana. El hombre —dice— es histórico porque es temporal (su modo de duración es el tiempo) y a la vez porque es inteligente y libre. La historicidad afecta su ser, sus actividades y sus obras. Y los momentos estructurales del tiempo humano —pasado, presente y futuro— en cuanto histórico ofrecen una sutil y compleja urdimbre.

CONCLUSION

Estas referencias bastarán para volver a recordar a una psicología sin espíritu que muy poco se puede entender del hombre si olvidamos sus notas esenciales.

También deberemos verlo como *todo personal,* como *ser social,* como *buscador de conocimiento y sabiduría,* como *creador de belleza,* como *homo faber* y finalmente como *creatura,* es decir en su dimensión trascendente.

Lo dicho basta, creemos, para volver a mostrarlo en su peculiaridad tantas veces olvidada por la psicología y sin la cual, como le pasaba a Binswanger, no se encuentra al hombre.

ABELARDO PITHOD

EN EL AIRE

Una orquesta de acólitos violines
y otra de celebrantes serafines
afinan a una nota.

Usan de diapasón alguna gota
que se olviden llover sobre una ignota
ciudad de los confines.

Mientras toda la música silente
gira en un aire azul de transparencia,
se discute en el suelo sobre esencia
poética, el amor y lo existente.

Y en palabras que abrevian, simplifican
serafines y arcángeles tratados
que traducen violines comandados
por los hombres, que todo lo complican.

EDUARDO B. M. ALLEGRI



ABOLICION DEL HOMBRE:
UNA RELECTURA ACTUAL DEL MITO GRIEGO

PRELIMINAR

Este trabajo significa una referencia precisa a dos libros recientes del mayor interés para nuestro tema: *Les Enjeux de la Rationalité* de Jean Ladrière [1] y *Les masques du Désir* de Jean Brun [2]. Esta referencia será la ocasión para aportar nuestras observaciones sobre la interpretación del fenómeno de la ciencia y la tecnología en el mundo contemporáneo en relación con la realidad del hombre y la orientación de su destino.

La dificultad de nuestra tarea debe ser puesta de manifiesto con la mayor claridad. ¿Cuáles serían las condiciones que harían posible colocar en el mismo eje de la reflexión al racionalismo triunfante que anima la ciencia y la tecnología actuales —así como el clima y la atmósfera de nuestra cultura— y la significación arcaica de unas figuras divinas que aparecen para nuestra conciencia contemporánea como lo irracional, lo prelógico? Más precisamente aún ¿qué tendría que ver la idea de la racionalidad que constituye y finaliza la ciencia y la tecnología de nuestro tiempo, con la figura de un dios griego y su mito correspondiente, a saber: *Diónisos*? Y, finalmente, cualquiera fuera la relación

[1] Cf. Jean Ladrière, *Les Enjeux de la Rationalité. Le défi de la Science et de la Technologie aux Cultures*, Paris, Aubier-Montaigne, Unesco, 1977. En este título quisiéramos subrayar la rica significación de dos términos para nuestra consideración: (les) *enjeux* y, por otra parte, (le) *défi*: lo que está en juego y también lo que se arriesga en la idea *operativa* de la racionalidad científico tecnológica: "Quoi qu'il en soit, on peut caractériser la démarche scientifique tant du côté de l'élaboration, de l'utilisation et de la mise à l'epreuve des théories, que du côté des procedures expérimentales, par l'idée d'opération" (p. 39; 39-41). "C'est la technologie qui constitue cette mediation concrète, materielle, entre la science et la vie cuotidienne et qui répresente ainsi comme la face visible du phénomène 'science'" (p. 15); y por otra parte, Ciencia y Tecnología entendidas como *reto* a las diversas culturas.

[2] Cf. Jean Brun, *Les masques du désir*, Paris, Ed. Buchet/Chastel, 1981.

posible a establecer ¿en qué concierne dicha relación a la realidad del hombre?

1. EL RECURSO A NIETZSCHE

La profunda intuición de Nietzsche consistió en asociar la idea y la experiencia de la razón con una realidad aparentemente ajena y en la que sin embargo quiso insistir: el gozo. Así lo expresa el título de su obra: *Le gai savoir* [3]. Las categorías de esta relación se manifiestan para caracterizar al conocimiento de una manera nueva. En efecto, lejos de constituir una actividad autónoma, el conocimiento se ve profundamente mediatizado; es aquello que le permite a la vida "prolongar la danza terrestre" y, por otra parte, "la sublime coordinación de todos los conocimientos es quizá el medio supremo que permitirá mantener la generalidad de la ensoñación, el entendimiento entre todos los que sueñan y, a través de esto, la duración del sueño" [4]. El conocimiento es sólo medio o instrumento para la *danza* terrestre y, en definitiva, la danza obedece al "Gran Deseo" que apunta a "la circunferencia de las circunferencias". Gracias a este "Gran Deseo", los hombres se convierten en "sistemas solares autónomos" [5]. El hombre debe concebirse a sí mismo como "una obra de arte que se engendra a sí misma" [6].

Aparentemente todo parecería concurrir en los textos citados para sostener la individualidad del hombre en una génesis ininterrumpida de su propio sentido, tal como lo permite suponer la concepción estética del hombre entendido como obra artística. Sin embargo, el pensamiento de Nietzsche apunta a todo lo contrario, esto es a la negación del yo del hombre a favor del vértigo de la danza dionisíaca. En *La voluntad de Poder* se lee: "El individuo mismo es un error. Todo lo que acontece en nosotros es otra cosa en sí que nosotros ignoramos [. . .] Yo distingo entre la pretendida individualidad y 'los verdaderos sistemas vivientes' que representa cada uno de nosotros; se los confunde, mientras el individuo no es sino la suma de impresiones, juicios y errores

[3] Cf. F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950.

[4] Cf. *Op cit.*, nº 54. Por otra parte, el texto nietzscheano evoca el *Fr.* 1 de Heráclito, sólo que *renversé* en orden a la necesidad universal de la vigilia que instaura el logos para el hombre. Finalmente, el texto tiene la virtud de subrayar la impronta onírica que puede asumir la racionalidad científico-tecnológica, creando un régimen peculiar de expectativas para el hombre sobre cuya consistencia insistiremos más adelante.

[5] Cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad., G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1942, t. II, p. 365, nº 529.

[6] Cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 387, nº 627.

de los cuales tenemos conciencia; el individuo es una creencia, un fragmento del verdadero sistema de la vida o una reunión de fragmentos reunidos ficticiamente por el pensamiento, una unidad que no resiste el examen. Nosotros somos los brotes de un mismo árbol —qué sabemos acerca de lo que nos será preciso devenir en el interés de este árbol [...] ¡Cesemos de sentirnos este ego fantástico! Aprendamos, poco a poco, a repudiar esta individualidad imaginaria. ¡Descubramos los errores del ego! [...] ¡Ir más allá del 'Yo' y del 'Tú'! ¡Sentir de una manera cósmica!" [7].

Una sola realidad y una sola alegría es posible para el hombre, abandonar su estrecha individualidad en la inocencia y el gozo del devenir [8]. Pero es preciso declarar que esta apoteosis del yo cósmico instalado en la inocencia del devenir significa la negación del cuerpo para el hombre, ya que a partir de la realidad de su cuerpo el hombre está rigurosamente limitado por un *aquí* y un *ahora* no solubles. De allí que la figura de Diónisos haya obsesionado el pensamiento de Nietzsche. En su interpretación, Zaratustra se halla consumido por un gran deseo: "danzar más allá de los cielos" [9]. La danza dionisíaca implica la transgresión de todos los límites hacia la sinopsis que sólo el vuelo puede proporcionar en tanto que visión. En este deseo de ver "aéreo" que la danza solamente prepararía, está presente una intencionalidad metafísica que es menester subrayar: la voluntad de negar toda trascendencia como experiencia posible y real para el hombre y, paralelamente, negar al ser para afirmar sola y exclusivamente el aparecer. En este sentido preciso Nietzsche configura un antiplatonismo. La manifestación no sería jamás manifestación *de* alguna cosa sino, por lo contrario auto-manifestación [10]. La existencia jamás podría ser hermenéutica sino solamente indefinida descripción dialéctica de lo mismo. La gozosa alegría del devenir que promete la danza y realizaría el vuelo tiene un costo metafísico: "[...] la aniquilación de lo real, de la existencia, de la bella apariencia, en la destrucción pesimista de la ilusión —es en el aniquilamiento mismo de la apariencia más bella donde la felicidad dionisíaca alcanza su colmo" [11].

Tres notas características deben ser retenidas en la interpretación nietzscheana de Diónisos: la ebriedad, el vértigo y la metamorfosis. Todas y cada una, de manera diversa, configuran la antítesis del éxtasis genuino, que siempre se deja medir por la

[7] Cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, nº 613.

[8] Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1942, p. 88.

[9] Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Betz, Paris, 1936, p. 115.

[10] Cf. J. Brun, *Les masques du désir*, p. 155.

[11] Cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, p. 369, nº 547.

apertura y la *realidad*. En efecto, la ebriedad dionisíaca prometería la posibilidad de un éxodo de sí mismo; un errar fuera de los límites que fijan el espacio y el tiempo para cada hombre. El vértigo vendría a reforzar esta posibilidad en el orden de la sensación, ya que la promesa aquí consistiría en un abandono a los torbellinos devoradores que harían desembocar en una sensación oceánica. Y, finalmente, la célebre capacidad de metamorfosis del dios, promete al hombre que concede en su embriaguez y su vértigo, la experiencia de una multiplicidad sucesiva y diversa que imitaría la experiencia del Todo. Sea lo que fuere, las promesas no podrán ser cumplidas y lo que aparecía como la posibilidad de *ir más allá* de los propios límites y acceder a una nueva realidad y a un nuevo modo de ser, concluye en un riguroso *seísmo* ontológico, que tiene como contraparte terrible la evacuación de toda existencia interior, a través de la propuesta del éxodo del yo y la aniquilación de toda experiencia humana de la trascendencia, en la negación de toda referencia absoluta para la existencia y el destino del hombre [12]. La alternativa es el devenir, no de algo sino el devenir del devenir. Negación dinámica del ser y la realidad.

Desde esta óptica ontológica se comprende la propuesta antropológica de Nietzsche: "No basta con ser un solo hombre... (es preciso)... pasar de una individuación a otra y atravesar existencias innumerables a través de una multitud de seres" [13]. Este tránsito no reconoce las realidades estáticas de la construcción y la destrucción; de las costumbres, la tradición, la moralidad [14] y, por supuesto, no reconoce la realidad individual de la persona. Es importante advertir que esta visión del mundo y del hombre en términos dionisíacos se halla presente ya en *El nacimiento de la Tragedia* [15], toda vez que la tragedia a la que nos invita Nietzsche es, precisamente, la del devenir absoluto que promueve una *natura naturante*, y en la que toda realidad queda reducida al estatuto de una triste ilusión que es preciso abandonar para ir siempre más lejos en la metamorfosis que anima Diónisos [16].

[12] Cf. J. Brun, *Les masques du désir*, p. 156: "Contempteur de tous les au-delà, Nietzsche veut accéder au-delà des au-delà, à la matrice même de la manifestation qui se crée sans manifester autre chose qu'elle même et sans rechercher à atteindre un but quelconque".

[13] Cf. F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, t. II, p. 325, n. 392.

[14] Cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, n. 5.

[15] Cf. J. Brun, *Les masques du désir*, p. 159. El entusiasmo estético consagra la ruptura del principio de individuación. Cf. ad., F. Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1949, p. 23, § 2.

[16] Cf. W. F. Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Frankfurt, 1933, cap. IX, *δίμορφος, πολυ ειδὴς καὶ πολύμορφος*.

La mediación nietzscheana de Diónisos expresa el hondo deseo de ir más allá de los límites impuestos por el cuerpo, el espacio, el tiempo y, en definitiva, por la idea misma de la individualidad. La apelación a la figura y las operaciones propias del dios tienen como propósito manifiesto hacer estallar la modalidad puntual de la existencia del hombre y, a través de la muerte, a su propia individualidad, proponerle una existencia *ex-céntrica* —donde la idea misma de centro haya sido descentrada y el centro esté consecuentemente en todas partes— y una existencia *migratoria* —donde la idea de itinerario se halla previamente disuelta, ya que en definitiva no se parte de ningún sitio ni se llega a ningún lugar— que prometen al hombre hacerse todo lo que toca, todo lo que ve y todo lo que no puede tocar ni puede ver.

La mediación nietzscheana de Diónisos tiene como resultado la aniquilación de la idea del hombre como *itinerante* —tanto del misterio del ser cuanto del misterio de la Trascendencia— a la que apunta la profundidad más entrañable del deseo del corazón del hombre. Para esta trágica situación valen las palabras que Nietzsche escribiera en *La Voluntad de Poder*: "Se llega al sentimiento del no-valor de la existencia cuando se comprende que ésta no puede interpretarse en su conjunto ni con la ayuda del concepto de fin, ni con ayuda del concepto de la unidad, ni con la ayuda del concepto de la verdad (...). Llegados a ese estadio confesamos que la realidad del devenir es la única realidad" [17].

2. LA MEDIACION DE LA CONCIENCIA FAUSTICA

El hondo deseo dionisíaco que hemos visto operante en la presentación del *recurso* a Nietzsche se halla mediatizado, por otra parte, a través de la conciencia fáustica. En ella asistimos a la epopeya de un Prometeo moderno que se presenta a nuestra consideración como un buscador del *proto-fenómeno*, del aparecer originario entendido como experiencia primordial de un conocimiento absoluto.

Fausto es, ante todo, una conciencia crítica. En efecto, frente a la necesidad profundamente humana del conocimiento histórico expresada en la obra por Wagner: "¡Pero el mundo! ¡El corazón y el espíritu del hombre! / Cada uno algo quisiera sin embargo saber" [18]; el Fausto de Goethe responde en términos ri-

[17] F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, livre III, § 111.

[18] Cf. Goethe, *Faust*, traduit et préfacé par H. Lichtenberger, (Texte bilingüe), Paris, Ed. Montaigne, 1932, p. 21, vv. 586: "Allein die Welt! des Menschen Herz und Geist! / Möcht' jeglicher doch was davon erkennen".

gurosamente modernos: ¿qué es saber? [19] Esta conciencia crítica asume no obstante una profunda significación espiritual, la del espíritu de la Tierra (*Erdgeist*) [20]. Y sus vastas consecuencias no son solamente teóricas sino también necesariamente prácticas y operativas. Hablamos, precisamente, del *renversement* del principio de inteligibilidad que gobierna la conciencia fáustica: la substitución del *logos* por la acción [21], en orden a la posesión de un conocimiento total que tiene una sintomática actitud y actividad: "Al vértigo yo me consagro, al gozo más doloroso" [22]. Fausto quiere —nueva mediación de Diónisos— captar en un solo movimiento vertiginoso la cumbre y el abismo pero, sobre todo, desbordar definitivamente los límites estrictos de su propia individualidad en una dilatación de su yo a la medida de todos los otros yo —la humanidad— y como ella sumergirse en el abismo [23].

Esta substitución del logos como principio de inteligibilidad de lo real enfrenta el *factum* del discurso como realidad indeclinablemente humana, según la cual las palabras *significan* cosas. La alternativa propuesta por Mefistófeles —dicho sea al pasar, para la ciencia teológica— es perfectamente coherente con la mediación dionisíaca de Fausto. A la necesidad de que cada palabra deba estar penetrada por un concepto, manifestada ingenuamente por el *escolar* [24], se le opone el prestigio de la nueva sofística: la disputa interminable sobre las palabras no sobre la realidad; y la posibilidad indefinidamente constructiva de un sistema no de conceptos sino de palabras (o, lo que es lo mismo, de un paradojal vaciamiento de los conceptos en favor de una pseudoplenificación de ciertas palabras) [25].

Entre tanto, la figura humana que tipifica Fausto en su búsqueda dionisíaca de conocimiento, carece de prójimo [26], ignora la experiencia ambigua y profunda de la semejanza que constituye al hombre tanto en su relación a Dios cuanto en su existencia dialógica con los hombres. Fausto encarna al hombre que en la persecución de una imagen o modelo ficticio y abstracto del *otro*,

19 Cf. Goethe, *Faust*, p. 21: FAUST: "Ja, was man so erkennen heisst! Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?" vv. 588-9.

20 Cf. *Faust, op. cit.*, indicación posterior al v. 459.

21 *Ibid.*, (...) *"Im Anfang war das Wort!"* (v. 1124); *"Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!"* (v. 1237).

22 *Ibid.*, "Dem Taumel weih'ich mich, dem schmerzlichsten Genuss", v. 1766.

23 *Ibid.*, v. 1775.

24 Cf., Goethe, *Faust*, v. 1993: "Doch ein Begriff muss bei den Worte sein".

25 Cf. *Faust, op. cit.*, "Mit Worten lässt sich trefflich streiten" / Mit Worten ein System bereiten" (vv. 1997-8).

26 Cf. J. Brun, *Le Retour de Dionysos*, Tournai, Desclée, 1969. p. 37. La observación vale igualmente para *Don Juan*. otro arquetipo de la mediación dionis.aca moderna.

del *semejante,* carece de toda experiencia legítima del encuentro con la realidad del hombre singular. Diga lo que diga [27], Fausto no ve ni encuentra a Margarita sino, por el contrario, el modelo de todas las mujeres [28], puntualizado esta vez en Helena.

En todo caso, el itinerario de Fausto manifiesta su impulso dionisíaco cuando en el *Segundo Fausto*, completamente conmovido por la expresión: *Las Madres,* recibe de Mefistófeles su misión: "(...) abandonar el mundo creado / Para huir hacia los espacios indefinidos de las formas posibles!" [29]. Por su parte, *Las Madres* consisten en una continua formación y transformación de pensamientos cuyo objeto no es cosa alguna sino el esquema de todas las cosas incluido el hombre. El descenso de Fausto debe traer a los hombres el signo lleno de poder que testimonia la ultimidad ardiente del abismo (el trípode), y su capacidad para proponer a la experiencia humana imágenes de la vida sin vida, en una continua y total aspiración a la eternidad y al ser [30].

La mediación de la conciencia fáustica interesa a nuestro tema, en la medida en que en ella se verifican no pocos rasgos que hacen a la configuración de una cierta epistemología de las ciencias y las tecnologías hoy. Conviene entonces señalar el carácter impostergable de esta empresa de conocimiento que se presenta a sí misma como crítica y autárquica, es decir como perfectamente consciente de sus operaciones y, al mismo tiempo, absolutamente independiente de toda otra cosa que no sea ella misma. La conciencia fáustica se lanza a la búsqueda de un fundamento originario por la vía de una recusación del antiguo *logos* y de su doble ligadura con la *theoría* y la realidad, para abrazar la nueva inteligibilidad que procede de la categoría de la *acción.* Este saber está inicial y connaturalmente reducido a las exigencias y los juicios de la praxis.

La subordinación del *logos* a la acción como principio de inteligibilidad y de realidad respectivamente, configura un hombre y un mundo que sólo halla razón de ser en la actividad necesariamente esforzada, en suma: laboral. Correlativamente, este saber fáustico *girado* a la acción y sus resultados, insiste en una atención peculiar a lo meramente verbal y a su posibilidad sistémica, proponiendo la figura de un éxtasis que tiene que ver ex-

[27] Cf. Goethe, *Faust,* vv. 2609-2619.

[28] Ibid., "Du siehst, mit diesem Trank im Liebe / Bald Helenen in jedem Weibe".

[29] *Ibid.* v. 6277.

[30] Cf. Goethe, *Faust,* II, traduit et préfacé par H. Lichtenberger, (ed. bilingüe), Paris, Ed. Montaigne, 1932, v. 6430: "Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben" / (...) Es regt sich dort; denn es will ewig sein". v. 6432. Es sintomático que en el *Segundo Fausto,* éste se convierta en un *Titan* que gobierna un vasto imperio.

clusivamente con la capacidad constructiva de la razón-acción sobre los signos, independientemente de la referencia necesaria a las cosas.

Antropológicamente es preciso subrayar que Fausto encarna la experiencia del hombre sin verdadera experiencia: ajeno al sabor de las cosas a través de la práctica de una ciencia que al final de su vida se ha convertido en decepción; ajeno, además, a la verdadera y legítima fruición de la experiencia de la vida para el hombre sensato y sensitivo a la vez. Fausto, en cambio, se entrega al misterioso impulso (*Trieb*) dionisíaco que lo proyecta a la fuga (aparente) de su ser hacia los espacios libres [31]. Saber que antepone la palabra a la imagen y la relación a la significación, la realidad y el ser.

3. LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA. LOS CAMPOS Y LA ACCION

La relación estrecha entre ciencia y tecnología hoy, tiene que ver con un carácter común a ambas: su ser *operacional* [32]. El Prof. J. Ladrière insiste en afirmar que la ciencia comporta el ideal de un conocimiento objetivo, el cual es crítico, es decir: "una forma de conocimiento desprendida de toda inherencia, que se sobrevuela enteramente a sí misma y ordena sus operaciones de manera consciente y reflexiva en función de objetivos que ella misma se propone". De manera análoga se promueve la acción racional en el sentido de la acción tecnológica [33]. El ideal en ambos casos es un *dominio* no simbólico sino efectivo, que tiene su clave en la competencia operatoria, entendida como "la capacidad de poner en acto operaciones efectivas, fijar por adelantado las condiciones, prever los resultados y modificar a voluntad los parámetros" [34]. En todo caso, la práctica de la ciencia y de la tecnología traen consigo valores que subrayan una autarquía que exalta el dominio del hombre pero que, al mismo tiempo, lo desprende de toda inherencia. "El dominio así obtenido es neutro y anónimo y cualquiera sea su autonomía sistémica, no contribuye —al menos de manera directa— a inscribir la existencia vivida en una totalidad de sentido" [35]. Ahora bien, la consideración bre-

[31] Cf. Goethe, *Faust*, I, v. 418; 437.

[32] Cf. J. Ladrière, *Les Enjeux de la Rationalité*, p. 63. El Autor se pregunta cómo es posible la estrecha interacción entre ciencia y tecnología. Su respuesta es: "La réponse s'impose presque à l'évidence: c'est par son caractère opératoire que la science moderne a pu se rapprocher de la technologie et l'influencer au point de lui donner des caractères tout à fait specifiques". Cf. además, el desarrollo *formal* de la idea de operación, *op. cit.*, pp. 39-41 (se señalan cinco rasgos que se reencuentran en la tecnología).

[33] Cf. J. Ladrière, *op. cit.*, p. 132.

[34] *Ibid.*, p. 133.

vemente desarrollada sobre el carácter *operacional* de la ciencia y la tecnología actuales, nos permite comprender *cómo* y *por qué* el hombre puede ser considerado como alguien poseído por campos de acción (operativa) científica y tecnológica cada vez más vastos. El síntoma característico de esta situación epistemológica es el de una honda reducción de la realidad del hombre. El proceso abarca no sólo la ciencia y la tecnología sino también la estética y, tal como lo señalara René Rémond, consiste en que "(...) la realidad tiende a disolverse en un sistema de relaciones (...) el fenómeno se verifica en todos los dominios, desde la investigación científica hasta la expresión estética. Por otra parte, la inclinación de todas las ciencias del hombre tiende a disolver el sujeto pensante. La noción de naturaleza es batida en retirada (...)" [36]. Una expresión convergente se halla en el diagnóstico de Michel de Certeau: "A falta de poder ser la realidad el objeto de las ciencias humanas es finalmente el lenguaje y no el hombre, son las leyes según las cuales se estructuran y se transforman o se repiten los lenguajes sociales, históricos o psicológicos y no la persona o el grupo" [37].

En suma se trata de una abolición del hombre real a favor de la hipertrofia de los discursos operacionales *sobre* el hombre, sea de la ciencia sea de la tecnología. Como ya se señalara, ciencia y tecnología coinciden en la noción de operación y ésta promueve una peculiar experiencia humana del *dominio*. En todo caso, en la óptica de nuestro tema queremos insistir en un aspecto fundamental en la cuestión filosófica de la tecnología, a saber:

[35] *Ibid.*, p. 134.

[36] Cf. René Remond, *Chercher la verité* in *Recherches et Débats*, n. 66, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 7.

[37] Michel de Certeau, *La rupture instauratrice* in *Esprit*, n. 6, 1971, p. 1190. Sobre este particular queremos citar las palabras reveladoras de uno de los intérpretes más inteligentes de la *Recherche* de M. Proust: Gilles Deleuze, *Proust et les Signes*, Paris, PUF, 1976, p. 150: "El mundo griego es un mundo en el que la ley está siempre en segundo lugar, pues es un poder segundo con respecto al logos que abraza el todo y lo refiere al Bien. La ley o más bien las leyes, rigen partes, las adaptan, las aproximan y las unen, para establecer con ellas un 'mejor' relativo. Las leyes también no valen más que en la medida en que nos hacen conocer algo que las supera y en la medida en que determinan una figura de lo 'mejor', es decir el aspecto que toma el Bien en el logos con relación a determinadas partes, determinada región o determinado momento. Parece que la conciencia moderna del anti-logos ha hecho sufrir a la ley una revolución radical. En tanto que rige un mundo de fragmentos no totalizables y no totalizados, la ley se convierte en primer poder. La ley no dice lo que está bien, sino que está bien lo que dice la ley. De golpe, adquiere una formidable unidad: ya no existen leyes específicas de tal o cual manera, sino *la* ley, sin más especificación. Cierto es que esta unidad formidable está absolutamente vacía, es tan sólo formal, ya que no nos da a conocer ningún objeto distinto, ninguna totalidad, ningún bien de referencia, ningún logos referente. En vez de juntar y adaptar las partes, las separa, las encierra, coloca la no-comunicación en lo contiguo (...)".

¿qué es lo que permite comprender el que por una parte la tecnología se presente habitualmente como un sistema de medios y, por otra parte, el hombre pueda experimentarla como un sistema de fines a los cuales no cesa de ofrecerse en sacrificio? El sentido de esta pregunta no puede responderse con la apelación a la Historia de la ciencia y de la tecnología —cualquiera sea su necesidad e importancia—; en efecto, hay algo más que hechos, logros u obstáculos. Hay la experiencia humana de una finalización de la existencia cuya presencia y significación se declaran irreversibles en términos científico-tecnológicos. En definitiva, lo que la reflexión filosófica propone es mostrar cómo y por qué la tecnología no es un medio de más o menos alta complejidad para satisfacer necesidades humanas ante un ambiente hostil sino, ante todo, una *estrategia* existencial movilizada por un hondo deseo dionisíaco, inviscerado en aquellas empresas que se distinguen del deseo dionisíaco por su racionalidad, su rigor y su poder. Sin embargo, el antiguo dios y su mito griego son *mediatizados* por la impronta de la conciencia moderna fáustica y nihilista, la cual hace que "Diónisos se oculte en el corazón de todo aquello que, en apariencia, le es más ajeno pero en donde se sitúa la inquietud del hombre por liberarse de sí mismo y curarse de sí mismo" [38]. La mediación de la conciencia moderna degrada el mito griego en su genuina experiencia y significación de *theophanía* e instala en la estructura de la ciencia y de la tecnología una capacidad mitógena que es propia de nuestro tiempo. La reflexión filosófica debe operar sobre este *nuevo* mito una crítica en un doble sentido, el que recupera para la inteligencia la verdadera realidad del mito helénico y el que señala la honda frustración de todas las promesas de pseudo-éxtasis y de falsa salvación que se proponen al hombre a través de la *nueva hybris*: ser su propio dios. Ser el ente que pretende domesticar y manipular el ser; que pretende arrancarse a sí mismo de su propia condición encarnada e itinerante para disolver su realidad personal y su destino en la abstracción creciente de las estructuras, los campos, los horizontes, a fin de que sea posible girar a *otra cosa* la gravedad celeste de nuestro propio ser y hacer y, entre tanto, reducir el encuentro con el semejante a mera alusión dialéctica en la negación de toda Trascendencia espiritual y salvífica para el hombre. Con bellísima imagen J. Brun nos dice cómo este juego y esta fuga del hombre en el tiempo nos oculta la presencia incoativa de la eternidad y de la transfiguración que a ella apunta: "(...) le vieux cadrans solaires nous le montrent: l'ombre du temps qui court n'est que la signature de la Lumière" [39].

HÉCTOR J. PADRÓN

[38] Cf. J. Brun, *Le retour de Dionysos*, p. 13.
[39] Cf. J. Brun, *Les masques du désir*, p. 242.

ESTECO, LA CIUDAD DESTRUIDA

Un símbolo de sabiduría histórica

Resulta que necesitamos conocer las raíces, el ayer de nuestros rasgos espirituales.

Y no para hacer rosadas evocaciones lastradas de romántico arqueologismo.

Es preciso saber qué hemos sido, para entender qué de aquello hemos continuado, qué deformado, qué perdido.

Vivir el presente no implica la obligación de abolir el pasado, sino la tarea de madurarlo, tal como un hijo marcha adelante de sus padres creciéndose a partir de ellos, y no necesariamente negándolos.

Si así no lo hacemos, no habrá madurez sino mutilación, tanto más espantosa, cuanto más ignorada.

Como decía el filósofo tucumano Alberto Rougès, "somos esencialmente, aun cuando lo ignoremos, pasado que queda de lo que pudo parecer que no era sino presente que pasa".

Vamos así a nuestro tema.

Nuestro pueblo, es pueblo superviviente de un tremendo, sistemático genocidio espiritual.

El liberalismo portuario, a fines del siglo pasado, asentó su victoria sobre el alma del país, organizando un orden educativo y un complejo cultural que rechazaban toda continuidad con los fundamentos históricos de la patria.

A la cultura viva del país, que aún se conservaba y continuaba con tenaz fidelidad en las zonas campesinas, marginadas del bombardeo que había devastado las ciudades, se la persiguió como barbarie y se terminó, al correr de los años, por sepultarla viva, en plena agonía.

Para conocer por eso cuáles eran los modos con que se concebía la vida y las cosas de la vida en esos pueblos campesinos del Norte, no contamos, no podemos contar hoy, con los instrumentos convencionales de investigación que se usan para las ciudades.

No hay archivos donde consultar periódicos, libros, documentos, colecciones epistolares.

Sólo nos quedan en las manos —entre otros pocos elementos— las recopilaciones de los cantares populares de la época, hechos justamente cuando esa tradición cancionera había casi muerto o moría.

Esta literatura oral, hay que saberlo, cumplía muchas más funciones que las de mero esparcimiento. Era vehículo de instrucción religiosa y moral; memoria histórica; opinión política; expresión en suma de todas las peculiaridades de la personalidad colectiva campesina.

Por esto es que nuestra aproximación a ese mundo del campesinado, la vamos a hacer asentándonos sobre estos testimonios.

Hasta tal vez el primer cuarto de este siglo —y no sabemos desde cuándo—, los campesinos de Tucumán estaban familiarizados con los textos de la Biblia.

Los cantores populares hacían gala en sus composiciones de esta hoy tan curiosa versación, y con ella pincelaban sus glosas.

Todavía por la década del treinta, vaya un ejemplo, se pudo recoger por Monteros (al sur de Tucumán) el recuerdo de una payada que aludía al libro de Tobías:

Tobías casó con Sara;
(Haré la prueba por ver)
Viuda de siete maridos
Y era hija de Raquel.

Tobías, su hijo mandó,
Que cobrara diez talentos,
Allá se encontró con Sara
Y le trató casamiento.

Hay por cierto, residuos de abundante material, que no hacen más que confirmar con certeza este dato:

Lloró el sabio Salomón
Por una princesa infiel;
Lloró Jacob por Raquel,
Y por Dalila, Sansón;
. . . .

cantan las glosas de una canción amatoria.

Otras, previenen así los desvíos de la pasión:

No hagas lo que Salomón
Porque éste había idolatrado,
De su pasión engañado,
Sin mirar su perdición.

No hagas lo que David hizo
Con el inocente Urías
Por Betsabé, a quien quería,
Cuando libertarla quiso.

. . . .

En fin; hay para toda una antología.

Pero siendo este rasgo de cultura popular campesina un hecho que hay que recordar, y sobre el que es necesario insistir —como nosotros insistimos— hasta su definitiva vulgarización en nuestra conciencia cultural argentina, no nos vamos a detener en él.

Más allá de constatar una versación material sobre los textos de la Escritura, lo que hay que buscar es la medida en que las comunidades campesinas se impregnaron para sus concepciones de la vida, con el aire de la Biblia.

Tomemos por ejemplo, algunas de varias coplas hiladas que se cantaban en Tucumán sobre el contrapunto temático rico/pobre:

Si al rico le entra una espina,
Está de enfermo muriendo;
Si al pobre le dentran veinte:
"Delicao te estás haciendo".

Si el rico va con el pobre,
Y los dos de compañeros,
Pa'el rico hay cama tendida,
Que el pobre duerma en el suelo.

Si el pobre ha tomao la copa,
Dicen: "Pobre borrachón".
Si el rico anda por el suelo:
"Qué alegre anda el señor".

Si bien por su factura y características, estas coplas son de innegable hechura norteña, hay cancioneros de España y otras partes de América que traen cuartetas tan similares, como para entender que estos versos forman parte de una larga tradición que hizo cauce entre las dos orillas del Océano.

Pero nos deshagamos de una idea caprichosa, de toda manía autoctonista: no importa que estas composiciones sean o no sean originales y de creación propia.

Lo propio nuestro de ellas, es su supervivencia entre nosotros.

Una composición adoptada, cuidada y transmitida, implica una selección y una preferencia, y por eso muestra el carácter y el pensamiento de un pueblo, tanto como lo haría un cantar de creación propia.

Lo que importa sí, es no perderse el sentido de estas coplas.

Nada más errado habría, que verlas como un mero contrapunto antagónico entre ricos/pobres, como una resentida crítica de los que poco tienen, contra los que mucho poseen. No es esta la dirección adecuada.

Por el contrario, lo que se señala e impugna, son las valoraciones económicas y materialistas que se imponen en una sociedad, sociedad que guiándose por estas medidas de referencia, cae en el error de hacer "acepción de personas", para usar claramente —al fin— una expresión bíblica.

Porque las coplas que hemos citado, no son sino canales derivados del gran cauce bíblico, agua tomada de sus aguas.

Para corroborarlo, bastaría leer una serie de irónicas sentencias similares del libro del Eclesiástico (véase 13,21-23), y que, al modo de nuestras coplas, reflexionan así:

"Cuando el rico vacila, sus amigos lo sostienen;
si el pobre cae, aun sus amigos lo rechazan.
Si el rico habla, todos lo aplauden;
aunque diga necedades, le dan la razón.
Pero si el pobre habla, lo insultan;
habla con sensatez, y nadie lo reconoce.
Si el rico habla, todos se callan
y ponen sus palabras por las nubes;
habla el pobre y preguntan: '¿Quién es éste?',
. . . ."

O si no, escuchemos esta admonición del Apóstol Santiago en su carta (2,1-4):

"Hermanos, vosotros que creéis en nuestro Señor Jesucristo glorificado, no hagáis acepción de personas. Supongamos que cuando estáis reunidos, entra un hombre con un anillo de oro y vestido elegantemente, y al mismo tiempo, entra otro probremente vestido. Si os fijáis en el que está muy bien vestido y le decís: 'Siéntate aquí, en el lugar de honor', y al pobre le decís: 'Quédate allí, de pie, o bien: 'Siéntate a mis pies', ¿no estáis haciendo distinciones entre vosotros y actuando como jueces malintencionados?".

Y luego de esta lectura, digamos si esta copla que se nos perdió de poner antes, no repite conceptual y aun plásticamente las palabras bíblicas de Santiago Apóstol:

Al rico le ponen silla,
Y al pobre le ponen banco;
Y allá queda el pobrecito,
Como tronco en medio 'el campo.

Como vemos, hay en estos cantares campesinos, toda una crítica, de profundas raíces bíblicas, a una situación concreta e histórica: la de un pueblo que comienza a carcomerse por la vigencia social preponderante de las valoraciones económicas, en una suerte de fatal inversión del espíritu.

Y así lo cantaban nuestros campesinos.

Pero, para llegar por fin al nivel de profundidad con que deseamos tocar este tema, es necesario partir de una composición poética campesina que queremos transcribir íntegra.

Dice así:

No sigas ese camino,
No seas orgulloso y terco,
No te vayas a perder
Como la ciudad de Esteco.

¿Donde están, ciudad maldita,
tu orgullo y tu vanidad,
tu soberbia y ceguedad,
tu lujo que a Dios irrita?
¿Dónde está, que no hallo escrita,
la historia de tu destino?
Sólo sé de un peregrino
que te decía a tus puertas:
—¡Despierta, ciudad, despierta,
no sigas ese camino!

Y nada quisiste oír,
nada quisiste escuchar,
y el plazo te iba a llegar,
la hora se iba a cumplir
en que debías morir
en el lecho del placer,
sin que puedas merecer
el santo perdón de Dios,
pues nadie escuchó la voz:
—¡No te vayas a perder!

Y orgullosa, envanecida,
en los placeres pensando,
en las riquezas nadando
y en el pecado sumida,
a Dios no diste cabida
dentro de tu duro pecho
pero en tus puertas un eco
noche y día resonaba,
que suplicándote estaba:
—No seas orgulloso y terco.

La tierra se conmovió,
y aquel pueblo libertino,
que no creyó en el divino
y santo poder de Dios,
en polvo se convirtió.
Cumplióse el alto decreto,
y se reveló el secreto
que Dios tuvo en sus arcanos.
¡No viváis, pueblos cristianos,
como la ciudad de Esteco!

La composición esta, fue sobradamente popular entre las comunidades campesinas de Salta, donde efectivamente existía en el siglo XVII la ciudad de Esteco, por otro nombre Talavera de Madrid.

Los cronistas y la tradición oral, repitieron entonces y hasta la puerta de nuestro siglo, la leyenda de su espléndida y corrompida abundancia, así como la de su destrucción por un terremoto.

La crítica histórica de nuestros días, ha querido retacear e impugnar el episodio, totalmente desorientada por su miopía racionalista, en cuanto al sentido que apuntaba —y al que aún apunta— el popular relato.

Porque la leyenda sobre la vida y el destino de la ciudad de Esteco, no es exactamente una crónica histórica, sino pedagogía tradicional campesina de la historia.

No se queda en contar lo que una vez, en algún lado, sucedió, sino que quiere enseñar lo que siempre, y en cualquier lugar, aún puede suceder.

Esta es una demosofía de la historia; para decirlo más claro, una sabiduría popular de la historia.

El origen bíblico de este pensamiento es inocultable, pero ha sido también patrimonio de todos los pueblos occidentales, quienes de un modo u otro lo enunciaron en momentos de crisis.

Aquí nos interesa particularmente su proposición bíblica, pues es la fuente directa de la leyenda que tratamos.

Se habrá observado que el relato —historia de una ciudad pecadora destruida por castigo divino—, no puede dejar de asociarse para una conciencia de humus bíblico, con el destino de la Sodoma y la Gomorra bíblicas, en cuyas líneas hizo pie y tomó inteligencia nuestra historia de Esteco.

Se podría objetar que los pecados de Sodoma narrados en el libro del Génesis —desviaciones contra natura— no son los relatados para Esteco —corrupción en la soberbia de la abundancia material—.

Sin embargo, no olvidemos que en la Biblia la comprensión del acontecimiento de Sodoma, pasa por un proceso de meditada profundización.

Y se llega a ver que las aberraciones de Sodoma no eran más que las consecuencias de un pecado anterior, de una llaga antecedente: la del estancamiento y la molicie en la abundancia, un agotamiento en taras morales de su vitalidad, advenido todo en la corrosiva soberbia por la posesión y sobrestimación de bienes materiales.

El mismo caso de Esteco.

Así lo decía en el siglo VI a. C. el profeta Ezequiel (16,49-50) al pueblo judío cautivo en Babilonia:

"Esta fue la iniquidad de tu hermana Sodoma: soberbia, buena mesa y total despreocupación. Además de esto, ella y sus hijas no socorrieron al pobre y al indigente; se enorgullecieron y cometieron abominaciones en mi presencia. Por eso las rechacé, como tú lo has visto".

(Otras traducciones castellanas del texto hebreo, dan matices aproximados sobre la raíz de los vicios de Sodoma: "gran soberbia, hartura de pan y gran ociosidad"; "orgullo, voracidad, indolencia de la dulce vida").

El pensamiento teológico del Antiguo Testamento entendía que aun a un pueblo religioso como Israel, podía acontecerle esto.

Así se lo ve patente en el libro del Deuteronomio (8,12-18), donde Moisés, exhortando al pueblo hebreo en las puertas de la Tierra Prometida, le advierte del peligro que deberá superar en aquella abundancia:

"Y cuando comas hasta saciarte, cuando construyas casas confortables y vivas en ellas, cuando se multipliquen tus vacas y tus ovejas, cuando tengas plata y oro en abundancia y se acrecienten todas tus riquezas, no te vuelvas arrogante, ni olvides al Señor, tu Dios, que te hizo salir de Egipto, de un lugar de esclavitud, y te condujo por ese inmenso y temible desierto, entre serpientes abrasadoras y escorpiones. [...] No pienses entonces: 'Mi propia fuerza y el poder de mi brazo me han alcanzado esta prosperidad'. Acuérdate del Señor, tu Dios, porque él te da la fuerza necesaria para que alcances esa prosperidad, a fin de confirmar la alianza que juró a tus padres, como de hecho hoy sucede".

El logro de la abundancia, y el regusto avaro en la posesión de tales bienes, puede hacer caer a los hombres en vanagloria, y por último en la soberbia, donde es posible ya quedarse a solas, sin Dios.

Esta es una, de varias citas que podríamos hacer.

Pero lo que importa es que Israel universalizó este criterio, esta sabiduría sobre la historia de los pueblos, a través de sus textos sagrados.

Y mucho más importa que esa enseñanza fuera fielmente atesorada y transmitida hasta nuestras épocas, por las comunidades campesinas del Norte.

Es necesario, a partir de aquí, hacer una profunda reflexión sobre todo lo expuesto.

Creemos que esta sabiduría de la historia que transmitían a sus hijos los campesinos del Norte, estudiada a la luz de la espiritualidad cristiana, con la ayuda sólida de la mejor Teología, puede darnos a nosotros, hombres ciudadanos despojados de tradiciones, una espléndida lección.

Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, al tratar el tema de los vicios capitales (a saber: vanagloria, envidia, ira, acidia, avaricia, gula y lujuria) excluye de estos siete a la soberbia, siguiendo a San Gregorio Magno, para ponerla no ya como un vicio capital, sino como principio madre de todos ellos (cf. II-II 162, 8; también II-II 132, 4).

Pero como Santo Tomás distingue en el pecado voluntario, el orden de la intención del orden de ejecución, y en el orden de la intención el fin tiene razón de principio, resulta que, siendo la soberbia principio de todo pecado por el orden de la intención, en el orden de ejecución tiene primacía la avaricia, que ofrece los medios para satisfacer los deseos pecaminosos (cf. I-II 84, 2).

(El fin y los medios se conjugan de diferente modo en el orden de la intención y en el de la ejecución, comenta Cayetano. En el orden de la intención primero se quiere la salud y luego la medicina; en el de la ejecución se toma en primer lugar la medicina, y sólo entonces se alcanza la salud).

Es que para el Santo Doctor, la avaricia "se llama raíz de todos los pecados, por semejanza con la raíz del árbol, que suministra alimento a todo el árbol" (I-II 84, 1).

Ocurre que en todo pecado hay un doble aspecto por considerar: uno, su aversión a Dios, y esto hace la soberbia, y otro, la conversión del pecador a las creaturas, y es aquí donde se nutre como raíz la avaricia (cf. I-II 84, 2).

En el fondo de la exposición de Santo Tomás, laten dos textos de la Escritura: uno, el de Eclesiástico 10,15 (la soberbia como principio de todo pecado), y el otro, de la primera carta de San Pablo a Timoteo 6,10 (la avaricia como raíz de todo pecado). Pero hay en el planteo, además, un finísimo conocimiento, una exquisita sabiduría de las almas.

Esto dice Santo Tomás. Nos corramos ahora unos siglos más adelante.

San Ignacio de Loyola, en sus *Ejercicios Espirituales*, propone a los ejercitantes la "Meditación de dos banderas, la una de Christo, summo capitán y señor nuestro; la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura".

Lucifer, como caudillo, llama para su ejército a "innumerables demonios", enseñándoles cómo han de "echar redes y cadenas" a todos los hombres:

"que primero hayan de tentar de cobdicia de riquezas, como suele ut in pluribus, para que más fácilmente vengan a vano honor del mundo, y después a crescida soberbia; de manera que el primer escalón sea de riquezas, el 2º de honor, el 3º de soberbia, y destos tres escalones induce a todos los otros vicios".

Traslademos este proceso gradual y biográfico de corrupción de un alma, y lo apliquemos a la personalidad histórica de un pueblo todo.

De la avaricia a la vanagloria; de la vanagloria por fin a la soberbia; cumplida esta escala de degradación, tenemos el camino abierto "a todos los otros vicios".

Como lo explica San Pablo claramente en su carta a los romanos (1,24-31), quienes habiendo conocido a Dios, se quedaron con su solitaria soberbia, encuentran irremediablemente el castigo:

"Por eso, dejándolos abandonados a los deseos de su corazón, Dios los entregó a una impureza que deshonraba sus propios cuerpos, ya que han sustituido la verdad de Dios por la mentira adorando y sirviendo a las criaturas en lugar del Creador, que es bendito eternamente. Amén.

Por eso, Dios los entregó también a pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por otras contrarias a la naturaleza. Del mismo modo, los hombres, dejando la relación natural con la mujer, ardieron en deseos los unos por los otros, teniendo relaciones deshonestas entre ellos y recibiendo en sí mismos la retribución merecida por su extravío.

Y como no se preocuparon por reconocer a Dios, él los entregó a su mente depravada para que hicieran lo que no se debe. Están llenos de toda clase de injusticia, iniquidad, ambición y maldad; colmados de envidia, crímenes, peleas, engaños, depravación, difamaciones. Son detractores, enemigos de Dios, insolentes, arrogantes, vanidosos, hábiles para el mal, rebeldes con sus padres, insensatos, desleales, insensibles, despiadados. Y a pesar de que conocen el decreto de Dios, que declara dignos de muerte a los que hacen estas cosas, no sólo las practican, sino que también aprueban a los que las hacen".

Como vemos, el tránsito de un pueblo por la lujuria, no sobreviene sorpresivamente. Tienen los hombres que haber recorrido antes una degradante escala, donde a la soberbia, cuyos castigos relataba San Pablo, le han precedido la avaricia y la vanagloria, como agudamente supo comprender y enseñarlo San Ignacio de Loyola.

Pues bien; volvemos la vista hacia atrás, ¿no es esto lo que enseñaba entre los campesinos la legendaria historia de la ciudad de Esteco?

Releamos el cantar otra vez, y veremos que sí.

La destrucción material de una ciudad por un cataclismo que, ya desencadenado, es irreversible, no es otra cosa que la figura plástica, la expresión material, de la disgregación absoluta y violenta de una sociedad.

Queda clara entonces la lección, que no era de moral individual, sino de enseñanza social:

¡No viváis, pueblos cristianos,
como la ciudad de Esteco!

Pero hay cosas por agregar todavía.

Si el cantar, y la misma historia, no habían perdido su vigencia, y eran harto populares aun en las primeras décadas de este siglo, es necesario suponer que esto se debía a una renovada actualidad.

Había, tenía que haber, un peligro social por el que la historia de la ruina de Esteco estaba impedida de caducar en cuanto a su vigencia pedagógica.

Este peligro no era otro que el de la mentalidad mercantilista que comenzó a proponerse para el país a partir del '80.

Los precursores y los protagonistas del liberalismo portuario, trataban de gestar fuera de vientre, un nuevo país donde la avaricia social se fomentaba bajo los ropajes mágicos de palabras tales como la Civilización, el Progreso..., así, todo con mayúsculas.

Un cantar de la época, popular en Tucumán, señalaba el advenimiento de las nuevas leyes (la de la educación laica, la del matrimonio civil) que traía al país la generación del '80:

Van llegando poco a poco
Las señales prometidas;
Se va perdiendo la fe
Con leyes desconocidas.

Y la glosa en décimas al último verso de esta cuarteta, resulta que rezaba así:

Huye tú de la bandera
Del que te ofrece grandezas
Y temporales riquezas
Con señales embusteras.

Es imposible dejar de advertir cómo el anónimo autor de este cantar, logró popularizar en versos, la proposición del "enemigo de nuestra humana natura", como dice San Ignacio de Loyola en su célebre meditación de las dos banderas.

(Adviértase además que el cantar citado era popular, y fue recogido por la zona tucumana de Trancas, limítrofe con Salta y la región de Esteco).

Así, como podemos advertir, no somos nosotros, sino la conciencia popular, la que supo comprender que la situación histórica por la que transitaba, bien se podía leer, si no en las páginas de los *Ejercicios Espirituales* ignacianos, sí en las Escrituras venerables y sagradas, o en la sabia pedagogía de la historia de la corrupción y ruina de Esteco.

* * *

No podemos quedarnos con lo expuesto, ya que hemos venido a enfrentarnos violentamente, con el tiempo y mundo que vivimos. Y hay que buscar la mano de Dios, aun en esto.

Porque en un pueblo donde la soberbia se ha instalado como principio de todo vicio capital, un pueblo donde la lujuria y otros tantos vicios se han aposentado, aun allí está la mano de Dios.

Esto lo tenemos que saber sobre todo hoy, cuando pareciera que todo el Occidente se halla incurablemente enfermo de lujuria; cuando el erotismo, la pornografía, enfangan en grotesca pesadilla las mismísimas fuentes de la vida.

San Agustín, en *La Ciudad de Dios* (XIV 13), hablando del pecado de Adán, dice que éste no hubiera caído en el pecado de manifiesta desobediencia al Creador, si es que antes su corazón no hubiera sido robado de las divinas manos por la oculta soberbia de buscar complacido ser como Dios.

Sienta así Agustín un principio de venerable luz, para comprender los caminos de Dios entre los hombres, escribiendo:

"Y aun me atrevo a decir que a los soberbios es útil la caída en algún pecado claro y patente, a fin de que se desplazcan ellos, que habían caído ya, complaciéndose en sí mismos".

Este concepto es común en la sabiduría espiritual de los Padres. Juan Casiano, en la cuarta de sus *Colaciones* (obra que constituía la meditación diaria de Santo Tomás de Aquino), expone esta idea como recibida del abad Daniel, discípulo a su vez del abad Pafnucio, en el desierto de Escete.

En relación con este tema encontramos que en una cuestión de la *Suma Teológica* se objeta que la soberbia puede ser el más grave de los pecados, recordando el pasaje de la carta a los romanos que más arriba hemos leído, y argumentándose que si tan grave es el pecado de la soberbia, no diría San Pablo que Dios lo castigó en los paganos con penas más suaves como serían los desvaríos contra natura.

La respuesta de Santo Tomás, en la que está implícito el pensamiento de Juan Casiano y de San Agustín, es ésta:

"Así como el razonamiento por reducción al absurdo, llega, a veces, a convencer a quien discute, porque lleva a inconvenientes más evidentes que los anteriores, así también Dios, para castigar la soberbia de los hombres, permite que algunos incurran en pecados carnales que, si bien menores, contienen un género de torpeza más evidente. Por lo cual San Isidoro, en su libro 'Del Sumo Bien', dice: 'La soberbia es el peor de todos los vicios, pues puede existir en personas de grado eminente, nacer de obras de virtud y pasar más inadvertido de la conciencia. La lujuria es pecado más corriente y de torpeza más clara, pero de menor gravedad que la soberbia. Dios, a veces, la permite para despertar la conciencia del soberbio a fin de que, humillado, se levante'. Esto mismo es un indicio de la gravedad de la soberbia; pues, así como el médico, deseando curar una enfermedad más grave, permite que el enfermo recaiga en otra más leve, así también la gravedad de la soberbia se manifiesta en el hecho de que Dios, como remedio, permite al hombre caer en otro pecado" (II-II 162, 6).

Valoremos todo lo posible estos textos, pues su comprensión es la comprensión de los caminos de Dios entre nosotros.

De nada nos sirve estancarnos en apenas el repudio moral de ese sofocamiento en los mil rostros de la lujuria que hoy padecemos.

Hay que tener una comprensión teológica de las cosas, hay que rumiar los acontecimientos con la guía de una sabiduría de vida.

Esto es lo que aquí hemos intentado, de la mano de maestros gigantes, y a la par escuchando a nuestros viejos campesinos del Norte, para que nos desanudasen los tramos y descubriesen el punto de partida de este camino donde yacemos empantanados.

Ellos sabían lo que nosotros no sabemos, y lo sabían porque pensaban, vivían y cantaban así, de este modo:

En esta vida emprestada,
el buen vivir es la llave;
aquel que se salva, sabe,
y el que no, no sabe nada.

GRUPO DE ESTUDIOS DEL TUCUMÁN
"FRAY PETIT DE MURAT"

NOTA: Hemos omitido en este trabajo, toda mención al pensamiento del filósofo Alberto Rougés, y del teólogo fray Mario José Petit de Murat, quienes a lo largo de sus años de docencia en Tucumán, desarrollaron el tema histórico de la abundancia material como causa de la decadencia de los pueblos, y señalaron ese proceso como particularmente real y peligroso para el país. La voluntaria omisión obedece a que las enseñanzas de ambos maestros sobre el tema, requerirían todo un otro trabajo, de igual o mayor extensión que el presente.

LA PILDORA
Y SUS EFECTOS SECUNDARIOS

PRESENTACION

Luces y sombras se ciernen sobre la familia en el mundo actual. "La familia —decía Juan Pablo II—, en los tiempos modernos, ha sufrido quizá como ninguna otra institución, la acometida de las transformaciones amplias, profundas y rápidas de la sociedad y de la cultura" (*Familiaris Consortio,* 1). La Iglesia, consciente de que el matrimonio y la familia es uno de los bienes más preciosos y sagrados de la humanidad, no deja de proyectar la luz de su enseñanza para disipar las tinieblas del error y la confusión que amenazan trágicamente con despedazar esa célula básica de la sociedad y templo doméstico del Cristianismo.

Entre esas sombras ya ha señalado Pio XI en su magnífica Encíclica *Casti connubii,* las insidias contra el *Autor* del matrimonio (negando que Dios sea el creador de tan noble y natural institución); contra la misma *naturaleza* del matrimonio (mostrando una imagen falsificada de la única unión válida y legítima entre el hombre y la mujer por medio de la poligamia-poliandria, la prostitución, los matrimonios (?) entre homosexuales, matrimonios grupales, etc.); contra la *fecundidad* del mismo (a través de la propaganda anticonceptiva y abortista); contra la *fidelidad* (obstaculizando la lealtad conyugal y promoviendo el adulterio); y, finalmente, contra la misma *sacramentalidad* matrimonial, laicizando la unión conyugal y legalizando el divorcio vincular.

Hay mucha mentira, mucha falsificación y mucha insidia lanzada al vuelo en las inteligencias modernas. Nos limitaremos acá a los ataques contra la fecundidad humana, presentando para ello, un breve trabajo de Thierry e Isabelle Boutet * que reseña sus conclusiones en torno a la contraconcepción hormonal, encaradas desde un ángulo estrictamente natural y científico.

* Aparecido en el periódico *L'Homme Nouveau* del 2 de mayo de 1982.

Para trascender este plano natural, le hemos agregado un apéndice del Magisterio compilado por el Padre MIGUEL A. FUENTES y seguido de sus conclusiones finales que muestra a las claras la suma sabiduría con que la Iglesia guía a sus fieles —y a los hombres todos— en tan delicado y sublime campo.

I. ¿QUE ES LA CONTRACONCEPCION HORMONAL?

A. Notas preliminares

Para imposibilitar la procreación, el hombre dispone de tres medios:

1º impedir la *ovulación.*

2º interceptar el *encuentro del espermatozoide y del óvulo,* ya sea matando el espermatozoide, o volviendo inhospitalario el medio que lo recibe,

3º impedir la *anidación,* es decir, produciendo un aborto.

La contracepción hormonal, la "píldora", como vulgarmente se la llama, es eficaz en el curso de estas tres etapas. Antes de examinar cuáles son las consecuencias que acarrea para la salud (sus efectos secundarios) examinemos brevemente su accionar.

El eje hipotálamo-hipofisiario comanda todo el proceso de maduración del óvulo. Cada mes, solicita al ovario una hormona a fin de que crezca en él un folículo que es, de alguna manera, un capullo viviente en el cual está encerrado el óvulo. Este folículo, respondiendo a la solicitación de la hipófisis, segrega a su alrededor hormonas: los *estrógenos.*

A su vez, ellos inhiben la solicitación de la hipófisis. Cuando la ovulación ha tenido lugar, se forma en la superficie del ovario una especie de pequeña glándula temporal denominada *cuerpo amarillo.* Este produce la *progesterona.*

Algunas veces se llama a los estrógenos *"las hormonas de la femineidad",* pues tienen por objeto volver fecunda a la mujer. Mientras que se denomina a la progesterona *"la hormona de la maternidad",* pues prepara el organismo de la madre para nutrir el óvulo fecundado. Si el óvulo no es fecundado, el cuerpo amarillo detiene su secreción. Si es fecundado, continúa su trabajo y permite al organismo retener y nutrir al nuevo niño. La menstruación no vuelve y ningún otro óvulo puede ser fecundado.

La contracepción hormonal consiste en administrar por vía oral, cada día, dosis de productos químicos, variables según los tipos de píldoras, que reproducen las propiedades de las hormonas naturales. Se les llama *"Estroprogestativos de síntesis"*. Estas hormonas actúan según las tres modalidades de la contracepción artificial.

B. Modo de acción

1º Ante todo, la píldora impide la *ovulación*. La asociación de los estrógenos y de la progesterona de síntesis inhibe las órdenes hipotálamo-hipofisiarias que orquestan el desarrollo del proceso ovárico. El ovario queda así privado de toda estimulación hormonal. Las modificaciones hormonales son equivalentes a un comienzo de embarazo artificial indefinidamente prolongado.

2º Pero si ya se produjo la ovulación, la píldora intercepta el *encuentro* del espermatozoide y del óvulo. Vuelve el organismo hostil a aquél. Especialmente el mucus cervical se vuelve infecundo, es decir, impenetrable por los espermatozoides.

3º En el tercer caso, la pared del útero, susceptible de recibir el nuevo pequeño ser de algunos días, es modificada y vuelta inepta para recibirlo. La fijación del huevo fecundado, su *"anidación"*, como suele decirse, es imposible. Es decir que en el caso en que una ovulación se hubiera producido, y que además la fecundación hubiera tenido lugar, la píldora permite esta *"tercera seguridad"* provocando las condiciones de un aborto.

Por otra parte, aclaremos que hoy día se experimenta con píldoras que no bloquean el ciclo ovárico, pero que obran esencialmente como antianidatorios, es decir, como *abortivas*.

II. LOS EFECTOS SECUNDARIOS DE LOS CONTRACONCEPTIVOS HORMONALES

Es evidente que la ingestión casi diaria, durante años, de sustancias químicas que tienen como objeto bloquear un proceso tan delicado y complejo como es el proceso hormonal femenino, no puede producirse sin dejar consecuencias.

Una mujer no puede permanecer durante años en un estado de embarazo artificial de dos o tres meses, sin que su estado general se resienta. Ciertas perturbaciones que se constatan serán tal vez transitorias, pero otras pueden llegar a ser irreversibles.

Globalmente considerados, los efectos nocivos inducidos por la píldora son causados, por un lado por la estimulación anormal

de los receptores sensibles a los *"esteroides hormonales"*, especialmente el hígado, la piel, el sistema neurovegetativo, el útero, los senos. Por otro lado por la interacción de las hormonas sobre los grandes metabolismos del organismo, tales como los metabolismos lípido-glucídicos, los factores de coagulación, la síntesis de vitaminas, etc. En total, se han constatado más de 50 efectos metabólicos de los contraceptivos orales.

Si se examina atentamente los estudios más serios sobre la píldora, encontramos en todas las encuestas epidemiológicas los mismos efectos tóxicos.

1. Efectos sobre el metabolismo lípido-glucídico

Los estrógenos aumentan la tasa de colesterol en la sangre, así como la tasa de lípidos que son, como se sabe, la segunda clase de grasas transportadas por la sangre.

Este aumento de grasas engendra riesgos de *arterioesclerosis*, es decir, por ejemplo, de infartos de miocardio, de accidentes vasculares cerebrales, pudiendo provocar una *hemiplegia.*

Asimismo, en el 20 % de los casos, la pildora perturba los metabolismos glucídicos. Las estimaciones sobre el riesgo diabetógeno varían del 20 al 53 %.

2. Efectos cardiovasculares

Según algunos especialistas, los riesgos de *accidentes cardiovasculares*, causados por el aumento de las tasas de grasa, como también por la perturbación de la coagulación y el aumento de la tensión, es la principal contraindicación para la utilización de la píldora.

Consiste en la formación de coágulos en el interior de los vasos *(trombosis vascular)*, en el interior de las venas *(flebitis o trombosis venosa)*, en el interior de las arterias *(trombosis arterial)*, como también *hemorragias y embolias* (cerebrales o pulmonares), sin contar los *infartos*. Los accidentes más frecuentes son las *trombosis*, sea del mesenterio, de los pulmones, de los miembros inferiores o del sistema nervioso central.

Estos accidentes aparecen brutal y precozmente tras comenzar la contracepción hormonal. En U.S.A. se estima en un millar por año el número de accidentes *tromboembólicos* debido al uso de la píldora.

Los riesgos de flebitis y de embolia pulmonar serían diez veces mayores, los de embolia cerebral nueve, los de infarto del miocardio tres o cuatro.

Por razón de la fragilidad vascular interna, se ha constatado también una baja de agudeza auditiva en ciertas mujeres sometidas a las hormonas de síntesis. Los coágulos pueden también formarse, aunque raramente, en los vasos sanguíneos del ojo, *provocando* la ceguera o alguna alteración de la vista. Menos graves, pero más frecuentes, son los fenómenos de intolerancia a los lentes de contacto, entre las adeptas a la contraconcepción hormonal.

Estos riesgos preocupan tanto más a los especialistas cuanto que no siempre son reversibles, cuando se deja de tomar la píldora.

El *tabaco* actúa como un factor agravante. La elevación del riesgo es proporcional a la cantidad de cigarrillos. La *nicotina* tiene una acción sobre el sistema nervioso vegetativo que refuerza la de la píldora: aumenta la tensión arterial modificando el ritmo cardíaco y perturbando la circulación periférica.

Los riesgos de *accidentes cardiovasculares mortales* en caso de asociación píldora-tabaco son 250 % más elevados. Una fumadora corre un riesgo cuatro veces mayor de morir de un infarto que una no-fumadora, y *quince veces mayor* si además ingiere la píldora. El riesgo se refuerza cuando la píldora y el tabaco se asocian: el riesgo de tal asociación es más elevado que el resultante de la utilización de la píldora sola y del solo consumo de tabaco.

Las cifras se tornan aún más inquietantes cuando todas las encuestas demuestran que hay más fumadoras entre aquellas que utilizan la píldora, que entre las que no la toman. En Inglaterra, el 12 % de las mujeres que toman la píldora fuman más de un paquete por día. Cada vez más, *los médicos contraindican la píldora en caso de tabaquismo.*

La *edad* es, asimismo, otro factor agravante. El número de accidentes cardiovasculares causados por la píldora es 10 veces más elevado para las *mujeres de 35 a 44 años* que para las mujeres de menos de 35 años.

El 12 % de las mujeres de *más de 40 años* que toman la píldora sufren *hipertensión.*

En el grupo de las que oscilan entre los 30-39 años, la *oclusión coronaria* se manifiesta en el 5,4 % de las mujeres que utilizan las *hormonas químicas.* ¡Pero la tasa se eleva al 54,7 % entre las de 40-44 años!

Nada pues de extraño que un folleto de la "Food and drug administration" (FDA), editado en U.S.A., aconseje a las mujeres renunciar a los contraceptivos orales después de los 35 años.

3. Efectos sobre el hígado

Las hormonas contenidas en la píldora no son naturales. Administradas por vía oral, llegan al hígado por la vena porta con concentraciones muy elevadas, en lugar de entrar, como sería normal, por la arteria hepática con concentraciones débiles y más escalonadas. Evidentemente, este órgano sufre las consecuencias.

En efecto, la naturaleza le asigna, como a los riñones, un papel de desintoxicación. A ellos compete destruir, entre otros, las hormonas. La actividad del hígado se perturba considerablemente. Algunos autores consideran que la causa príncipal de esto son los estrógenos. En Francia, por prudencia, numerosos gastroenterólogos exigen una vigilancia anual del hígado en las que toman la píldora.

Los riesgos inducidos por la píldora son suficientes como para que en Alemania se considere que las enfermedades del hígado más frecuentes ya no son más las *hepatitis virósicas,* sino las provenientes del uso inconsiderado de medicamentos, entre los cuales se encuentran, *en primerísimo lugar,* los contraceptivos.

Las *enfermedades más frecuentes* causadas por la píldora son: *ictericia, cálculos, lesiones vasculares y tumores* generalmente situados en el lóbulo derecho. El riesgo de adenona-hepatocelular (AHC), según algunos especialistas, sería 9 veces más grande para aquellas que utilizan la píldora desde hace menos de 4 años; pero 120 veces superior de 4 a 7 años y 500 veces más grande tras 7 años de uso.

4. Efectos sobre la piel

Suelen aparecer manchas morenas sobre el rostro, equivalente en alguna manera a la "máscara del embarazo", agravadas por el sol y la carencia de vitamina "B".

Es muy probable que ellas sean provocadas por los progestativos. El *acné* provocado por las primeras píldoras fuertemente dosificadas, parece menos frecuente hoy día. Pero la caída del cabello, por un lado, y la hiperpilosidad, por otro, debe atribuirse siempre a píldoras con dominante progestativo.

Esta caída del cabello es debida a una hiper seborrea. Se sabe que este fenómeno tiende a manifestarse en el comienzo del embarazo. Según algunos investigadores, estas perturbaciones serían tanto más frecuentes cuanto las mujeres son más delgadas.

5. Efectos neuro-psíquicos

En lo que concierne a las perturbaciones mentales y las per-

turbaciones en el carácter, las estadísticas son discutidas. Unos dicen que se observan entre el 10 y el 15 % de los casos, otros que en el 30 %, y los más pesimistas en el 50 %, lo que, de hecho, es un porcentaje increíble. Los extravíos provienen, en realidad, de la dificultad de aislar un factor en este terreno.

¿Provienen tales desequilibrios sobre todo de perturbaciones fisiológicas o psicológicas, como el sentimiento de culpabilidad, de inseguridad afectiva? Es muy difícil contestarlo. La píldora podría indicarnos aquí la punta de la madeja. Para los ingleses, por ejemplo, las *depresiones* habrían aumentado el 30 % y los *suicidios* son más elevados entre las mujeres "bajo píldora".

Lo que sabemos con certeza, es que la progesterona tiene propiedades sedativas. Muchas mujeres constatan que en la segunda parte de su ciclo dominado por esta hormona, son "menos alegres", "menos gozosas". Con la píldora, este clima propio de los días que preceden a la menstruación se extiende a todo el año.

En Francia se ha notado, a partir de una encuesta sobre más de 2.000 mujeres, que había una alteración de la libido en el 35 al 50 % de los casos. Aquellas que se lamentaban de una desafección sexual eran, según las estadísticas, cuatro veces más numerosas entre quienes tomaban la píldora que entre aquellas que no la usaban.

6. Efectos ginecológicos

La pared del útero sobrecargada de progestativos se atrofia. Por otra parte el mucus cervical desaparece, lo que aumenta los riesgos de *infecciones,* de micosis. La perturbación del Ph (nivel de acidez) entraña una menor resistencia a las enfermedades venéreas.

Entre los ingleses, la tasa global de desequilibrios génito-urinarios es del 80 % más elevado. Los *quistes* son más frecuentes. En lo que concierne al *cáncer del útero,* las opiniones están divididas.

En los Estados Unidos, se ha retirado de la circulación las píldoras llamadas *"secuenciales"* por este motivo. Es cierto que la pared interna del útero es una zona del proliferación celular muy rápida comandada por las hormonas. Por otra parte, se sabe que el cáncer del endometrio se produce muy a menudo sobre un terreno hiperestrógeno.

La "Food and drug administration" (FDA) ha impuesto a los fabricantes norteamericanos señalar en los prospectos de los contraceptivos que *el uso de la píldora puede estar asociado a un*

aumento del riesgo del cáncer. Esta decisión ha sido tomada luego de siete encuestras sobre 40.000 mujeres.

En cuanto al *cáncer de seno*, del que se sabe está a menudo ligado a problemas hormonales, los resultados estadísticos no son actualmente muy significativos: 4,6 % en lugar del 3,1 %.

7. Efectos genéticos

En 1967, en Canadá, un investigador descubrió 6 anomalías cromosómicas sobre 8 fetos abortados por consumidoras de píldoras. A partir de ese momento, se han desarrollado estudios muy complejos. Estos no permiten concluir aún de manera completamente positiva. Una encuestra israelita estableció que los riesgos de trisomía 21, de mongolismo, se duplican en la descendencia de mujeres de 30-35 años que han tomado la píldora.

Numerosos investigadores, ante la ausencia de estadísticas determinantes, están de acuerdo en estimar que el bloqueo de la ovulación, preservando artificialmente el stock de ovocitos, "contiene la posibilidad teórica de favorecer anomalías cromosómicas". Por lo demás, se ignora casi totalmente la forma en que la naturaleza selecciona cada mes, entre los miles de células contenidas en el interior del ovario, una con preferencia a las otras. En este nivel, bloqueando la ovulación, si queremos hablar con toda propiedad, no se sabe lo que se hace.

Por el contrario, se conoce con mucha mayor precisión los atentados de la píldora sobre el hijo de una mujer que está embarazada sin saberlo. En los Estados Unidos, un estudio ha revelado de dos a tres veces mayor número de malformaciones, especialmente genitales, sobre niños cuyas madres habrían tomado contraceptivos hormonales.

Todos, o casi todos los especialistas, están de acuerdo en recomendar evitar un embarazo durante varios meses después de haber abandonado el uso de la píldora. De 350 jóvenes mujeres de 17 a 29 años atacadas de forma excepcional de cáncer de vagina o del cuello (adenocarcinoma con células claras), se constató que las madres de 2/3 de ellas habían tomado una especie de estrógenos (el dietil-estil-bestrol, DES) durante su embarazo.

8. Efectos sobre la fecundidad

a. *El caso de las adultas*

Según los estudios más recientes, en una de cada tres mujeres se constató que *la menstruación no vuelve antes de los 6 meses o más*. La mayor parte de estas amenorreas (enfermedad

por falta o gran disminución del menstruo) desaparecen tras un tratamiento. Estos problemas sobrevienen especialmente en aquéllas cuyo proceso hormonal no era regular, y especialmente en este último caso, un cierto número se revelan definitivos. Cada año, un cierto número de mujeres son de esta manera *condenadas a la esterilidad.*

b. *El caso de las adolescentes*

Es necesario subrayar el drama que entraña la administración de la píldora a jóvenes menores. En el período de la *pubertad,* los efectos de las hormonas de síntesis son catastróficos. En efecto, hay que saber que para una jovencita, el período de la pubertad se extiende en general unos cinco años. Transcurre muy raramente menos de dos años entre el momento de las primeras menstruaciones y la edad en que la jovencita se torna capaz de llevar en ella un bebé.

El edificio neuro-endócrino, las interacciones hormonales entre el hipotálamo y la hipófisis y los órganos ordenados a la generación son sin duda, para quien las conoce y sabe contemplarlas, uno de los mecanismos más maravillosamente complejos de la vida. Pero su gran complejidad los vuelve al mismo tiempo extremadamente frágiles.

A lo largo de varios años se va instalando lentamente, en el organismo de la jovencita, todo el proceso ovárico. Sobre su desarrollo repercuten, por el hipotálamo y la hipófisis, todos los grandes metabolismos fisiológicos, pero también la vida psicológica, afectiva e incluso espiritual.

Independientemente de las perturbaciones que puede ocasionar una vida sexual demasiado precoz, la administración masiva de estroprogestativos destruirá por algunos años, e inclusive para siempre las funciones más específicas de la femineidad.

Más grave aún, como se sabe —y los que administran anticonceptivos a las pequeñas de 15 años lo saben— es que la secreción de estrógenos y andrógenos limita la posibilidad de crecimiento de la adolescente.

Es conocido que, cuando se la toma prematuramente, la píldora estropea el desarrollo de la jovencita y que, tal vez, ella *jamás llegue a ser una mujer.* La famosa ley del 4 de diciembre del 74, cuyos decretos de aplicación se fueron escalonando hasta 1977, por la que se instaura la *distribución libre y gratuita de la píldora a las menores,* ha ocasionado el riesgo de introducir, en Francia, millares de esterilidades primarias irreversibles.

En Washington, últimamente, un ginecólogo nos decía ha-

ber recibido en consulta, jóvenes matrimonios desolados porque no podían tener hijos. Tras un examen, el médico constató fácilmente que la joven esposa no estaba casi formada, como mujer. Conservaba, *a los 25 años, un cuerpo de niña de 13 años.* El empleo prematuro de contraceptivos había prácticamente bloqueado el crecimiento de todas las características sexuales primarias y secundarias. Según este médico, tales accidentes son cada vez más frecuentes. Su consecuencia es la *esterilidad irreversible,* sin contar los bloqueos, afectivos y psicológicos. "Hablando con propiedad, se fabrica químicamente, *mujeres-niñas*", nos decía.

III. EL AUTODENOMINADO PROGRESO

Todos estos efectos secundarios, más o menos admitidos, entrañan una serie de contraindicaciones por razones de salud. Después de lo dicho, se comprenderá fácilmente que aquellas que sufren problemas cardiovasculares, tumores, hipertensión, diabetes, o solamente nerviosismo, *no pueden tomar la píldora sin graves riesgos,* lo mismo que la ingestión de hormonas de síntesis es riesgosa en caso de tabaquismo, de ciclo precedente irregular, de problemas dermatológicos o solamente de dolores de cabeza.

En fin, habrá que desconfiar de las interacciones medicinales, especialmente con calmantes o barbitúricos.

Desde el punto de vista médico, la píldora crea un riesgo grave. Algunos dirán que un interrogatorio preciso, un balance de salud completo y una verdadera vigilancia médica deberían disminuir los riesgos. Sin duda, pero la realidad es que muchos médicos recetan sin exámenes preliminares, tanto en Francia como en el extranjero.

Otros afirman que el riesgo varía según las píldoras. Las píldoras minidosificadas de la segunda generación serían menos peligrosas; se ha dicho la misma cosa de la píldora que no contendría más que progestativos, la micropíldora.

En realidad, con estas "novedades", se ha tratado de escapar a las advertencias de organismos tales como la "Food and drug administration" (FDA), la "American Medical Association" (AMA) en los Estados Unidos y en Inglaterra, el "Royal College of General Pactitioners" (RCGP).

Estos argumentos, como lo confirman los estudios más recientes, no pueden resistir ante los hechos, por razones por otro lado muy simples para quien quiera reflexionar en ello, por poco que sea. Ante todo, el hecho de que las píldoras estén dosificadas

en 0,03 mg. o en 0,05 mg. tiene finalmente muy poca incidencia cuando la dosis es administrada diariamente. Se habla de mini-dosis, pero se olvida el *efecto acumulativo.* Estas mini-dosis se multiplican por centenas, y a veces por millares de ingestiones...

Además, no parece que la toxicidad sea proporcional a la cantidad de los componentes. El bloqueo de la ovulación *es peligroso en sí.* En la medida en que una pildora mini-dosificada lo logre tanto como una pildora clásica, será tan nociva como ésta. Cualquiera sea la dosis de las hormonas de síntesis o el equilibrio de la dosificación, lo que es *nocivo es el bloqueo del proceso hormonal* y mantener durante muchos años a una mujer en un estado fisiológico de embarazo de dos o tres meses. *La toxicidad de la píldora es indirecta.*

En fin, en lo que concierne a la micro-píldora que no contiene más que progestativos, sus propagandistas se jactan de que, no conteniendo más que progestativos, no impide la ovulación sino que interrumpe el ascenso de los espermatozoides, volviendo infecundo el mucus cervical, luego impide la "anidación". Por otro lado, esperan eliminar los efectos negativos de las tasas elevadas de estrógenos.

A esto hay que responder que verdaderamente, en razón de los fenómenos complejos de respuestas *(feed-back)* a las estimulaciones hormonales, la sola administración de progestativos, en dosis continuas, tiene por efecto, en uno de cada dos casos, hacer crecer un folículo sin que haya por tanto ovulación. La maduración del folículo libera estrógenos, pero la ausencia de ovulación impide la secreción compensatoria de progesterona. Paradójicamente, nos volvemos a encontrar en una situación de hiperestrogenia, situación que se había querido evitar no administrando más que la progesterona de síntesis.

Además, hay que agregar que esta píldora, como lo han revelado recientes estudios, tiene por propiedad *elevar el número de embarazos extra uterinos.*

Finalmente, y sobre todo con ella, se sale ya del estricto dominio contraceptivo, para entrar, como con la píldora "del día siguiente", en el campo del verdadero aborto. *¡Y se lo presenta como un nuevo progreso!*

A modo de resumen

Según puede observarse, el proceso de la ovulación es tan complejo y el ritmo de la fecundidad tan íntimamente ligado a las finalidades de la persona, que es donarse, como para que pueda escaparse a consecuencias desastrosas desde que voluntariamente

se introduce un desorden en una función tan perfectamente ordenada a la vida. Se destruye un orden y un equilibrio, ¿cómo se pretenderá que no se sigan ni desorden ni desequilibrio?

La más íntima estructura del organismo femenino está ordenada a la inmensa vocación de la maternidad física y, más allá, espiritual. Tocar, sin saber suficientemente lo que se hace, aquello que tan próximamente se ordena a la maternidad, sólo puede resultar nocivo para el hombre. Los Papas lo han repetido desde 1968, iluminando profundamente nuestro tema. Hoy día, los hechos lo confirman.

Como nos la decía, en Washington, el doctor Ratner:

"Dios perdona siempre;
el hombre, algunas veces;
la naturaleza, no perdona jamás."

APENDICE

No queremos que este trabajo concluya con una visión meramente humana o natural de un tema que tan honda y esencialmente conjuga la biología, el psiquismo y la espiritualidad del ser humano. Por eso —sin pretender agotar esta veta, ni mucho menos— presentamos este apéndice con textos que resumen las concisas y clarificadoras enseñanzas y directivas del Magisterio Eclesiástico.

1. La ley que rige los actos conyugales

- El principio de la moral conyugal es la fidelidad al plan divino manifestado en la "estructura íntima del acto conyugal" y "el inseparable nexo entre los dos sentidos del acto conyugal" (Juan Pablo II, L'O.R., 5/8/1984, p. 3, n. 6).

- El autor de la Encíclica (Humanae Vitae) subraya que tal norma (moral) pertenece a la "ley natural", es decir, que está en conformidad con la razón como tal. La Iglesia enseña esta norma, aunque no esté expresada formalmente (es decir, literalmente) en la Sagrada Escritura; y lo hace con la condición de que la interpretación de los preceptos de la ley natural pertenecen a la competencia del Magisterio (L'O.R., 22/7/1984, p. 3).

- La norma de la Encíclica "Humanae Vitae" *afecta a todos los hombres,* en cuanto, que es una norma de la ley natural

y se basa en la conformidad con la razón humana (cuando ésta, se entiende, busca la verdad). Con mayor razón ella concierne a todos los fieles, miembros de la Iglesia (ibid).

2. Los dos significados del acto conyugal

- La Humanae Vitae habla no tanto de la "no contradicción" en el orden normativo, cuanto de la "inseparable conexión" entre la transmisión de la vida y el auténtico amor conyugal desde el punto de vista de los "dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreativo..." (L'O.R., 29/7/1984, p. 3).

- Según el criterio de esta verdad, que debe expresarse con el "lenguaje del cuerpo", el acto conyugal "significa" no sólo el amor, sino también la fecundidad potencial, y por eso no puede ser privado de su pleno y adecuado significado mediante intervenciones artificiales. En el acto conyugal no es lícito separar artificialmente el significado unitivo del significado procreador, porque uno y otro pertenecen a la verdad íntima del acto conyugal: uno se realiza juntamente con el otro y, en cierto sentido, el uno a través del otro... Por lo tanto, en este caso el acto conyugal, privado de su verdad interior, al ser privado artificialmente de su capacidad procreadora, deja también de ser acto de amor (L'O.R., 26/8/1984, p. 3, n. 6).

3. La anticoncepción

a) *No se puede proceder arbitrariamente en la moral conyugal*

- En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan, por tanto, libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia (H.V., 10).

- No es lícito a los hijos de la Iglesia ir por caminos que el Magisterio, al explicar la ley divina, reprueba sobre la regulación de la natalidad (G. et S., 51, cit. en L'O.R., 5/8/1984, p. 3, n. 1).

- Los esposos cristianos... no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la *conciencia,* la cual ha de *ajustarse* a la ley divina misma, dóciles al Magisterio de la Iglesia... Dicha ley divina muestra el pleno sentido del amor conyugal, lo protege e impulsa a la perfección genuinamente

humana del mismo (G. et S., 50; cit. en L'O.R., 5/8/1984, p. 3, n. 2).

b) *Vías ilícitas*

- Debemos una vez más declarar que hay que excluir absolutamente, como vía ilícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas. Hay que excluir igualmente, como el Magisterio de la Iglesia ha declarado muchas veces, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o *en previsión* del acto conyugal, o *en su realización*, o *en el desarrollo de sus consecuencias* naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación (H.V., 14; también cfr. L'O.R., 12/8/1984, p. 3, n. 1).
- Todo uso del matrimonio en cuyo ejercicio el acto quede privado, por industria de los hombres, de su fuerza natural de procrear la vida, infringe la ley de Dios y de la naturaleza, y quienes tal hicieren contraen la mancha de un grave delito (Pío XI: Casti connubii, AAS 22, (1930) 560).
- Sería mucho más que una simple falta de disposición para el servicio de la vida, si el atentado del hombre no fuera sólo contra un acto singular, sino que atacase al organismo mismo, con el fin de privarlo, por medio de la esterilización, de la facultad de procrear una nueva vida. También aquí tenéis para vuestra conducta interna y externa una clara norma en las enseñanzas de la Iglesia. La esterilización directa —esto es, la que tiende, como medio o como fin, a hacer imposible la procreación— es una grave violación de la ley natural y, por lo tanto, ilícita (Pío XII; AAS 43 (1951) 843).
- Él (Pío XI) caracteriza el uso de preservativos como una violación de la ley natural; un acto al que la naturaleza ha dado el poder de suscitar una vida nueva, es privado de él por la voluntad humana (Pío XII: Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Hematología, 12/9/1958).

c) *Las vías ilícitas envilecen la sexualidad*

- Cuando los esposos, mediante el recurso al anticoncepcionismo, separan estos dos significados que Dios Creador ha inscrito en el ser del hombre y de la mujer y en el dinamismo de su comunión sexual, se comportan como "árbitros" del designio divino y *"manipulan"* y *envilecen* la sexualidad hu-

mana, y con ella la propia persona del cónyuge, alterando su valor de donación "total". Así, al lenguaje natural que expresa la recíproca donación total de los esposos, el anticoncepcionismo impone un lenguaje objetivamente contradictorio, es decir, el de no darse al otro totalmente: se produce, no sólo el rechazo positivo de la apertura a la vida, sino también una falsificación de la verdad interior del amor conyugal, llamado a entregarse en plenitud personal (F.C., 32).

d) *La intervención del Estado en la regulación natalicia*

- Por consiguiente, hay que condenar totalmente y rechazar con energía cualquier violencia ejercida por tales autoridades en favor del anticoncepcionismo e incluso de la esterilización y del aborto procurado. Al mismo tiempo, hay que rechazar como gravemente injusto el hecho de que, en las relaciones internacionales, la ayuda económica concedida para la promoción de los pueblos esté condicionada a programas de anticoncepcionismo, esterilización y aborto procurado (F.C., 30).

4. La regulación natural de la natalidad

a) *Sentido de la "paternidad responsable"*

- En relación a los procesos biológicos, "paternidad responsable" significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana (H.V., 10; cit. en L'O.R., 5/8/1984, p. 3, n. 5).
- En la concepción de la "paternidad responsable" está contenida la disposición no solamente a evitar "un nuevo nacimiento" sino también a hacer crecer la familia según los criterios de la prudencia (ibid.).

b) *Verdadera regulación*

- *(En qué consiste):* Respecto al primer aspecto leemos: "Usufructuar... el don del amor conyugal respetando las leyes del proceso generador significa reconocerse, no árbitros de las fuentes de la vida humana, sino más bien administradores del plan establecido por el Creador (H.V., 13. Cit. en L'O.R., 2/9/1984, p. 3, n. 5).
- Es por el contrario moralmente lícito "el recurso a los períodos infecundos" (H.V., 16): "Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o sicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanantes a las fun-

ciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales..." (H.V., 16) (L'O.R., 12/8/1984, p. 3, n. 1).

- *(Diferencia entre los métodos naturales y antinaturales):* A la luz de la misma experiencia de tantas parejas de esposos y de los datos de las diversas ciencias humanas, la reflexión teológica puede captar y está llamada a profundizar la diferencia antropológica y al mismo tiempo moral, que existe entre el anticoncepcionismo y el recurso a los ritmos temporales. Se trata de una diferencia bastante más amplia y profunda de lo que habitualmente se cree, y que implica en resumidas cuentas dos concepciones de la persona y de la sexualidad humana, irreconciliables entre sí. La elección de los ritmos naturales comporta la aceptación del tiempo de la persona, es decir de la mujer, y con esto la aceptación también del diálogo, del respeto recíproco, de la responsabilidad común, del dominio de sí mismo. Aceptar el tiempo y el diálogo significa reconocer el carácter espiritual y a la vez corporal de la comunión conyugal, como también vivir el amor personal en su exigencia de fidelidad. En este contexto la pareja experimenta que la comunión conyugal es enriquecida por aquellos valores de ternura y afectividad, que constituyen el alma profunda de la sexualidad humana, incluso en su dimensión física. De este modo la sexualidad es respetada y promovida en su dimensión verdadera y plenamente humana, no "usada" en cambio como un "objeto" que, rompiendo la unidad personal de alma y cuerpo, contradice la misma creación de Dios en la trama más profunda entre naturaleza y persona (F. C., 32).
- *(Es la verdadera práctica de la castidad conyugal):* En el caso de una regulación moralmente recta de la natalidad que se realiza mediante la continencia periódica, se trata claramente de practicar la castidad conyugal, es decir, de una determinada actitud ética. En el lenguaje bíblico diríamos que se trata de vivir del espíritu (Gál. 5,25) (L'O.R., 2/9/1984, p. 3, n. 6).
- *(Es respeto por el Creador):* El carácter virtuoso de la actitud que se manifiesta con la regulación "natural" de la natalidad, está determinado no tanto por la fidelidad a una impersonal "ley natural", cuanto al Creador-persona, fuente y Señor del orden que se manifiesta en esta ley (ibid.).
- *(Es respeto, también, por la dignidad humana):* ...En el caso... de la regulación de la fertilidad moralmente recta, se trata de lo que es el bien verdadero de las personas hu-

manas y de lo que corresponde a la verdadera dignidad de la persona (L'O.R., 9/9/1984, p. 3, n. 2).

- *(Es una lectura de la misma naturaleza):* Hemos hablado anteriormente de la regulación honesta de la fertilidad... La cualificación de natural, que se atribuye a la regulación moralmente recta de la fertilidad..., se explica con el hecho de que el relativo modo de comportarse corresponde a la verdad de la persona y, consiguientemente, a su dignidad: una dignidad que por naturaleza afecta al hombre en cuanto ser racional y libre. El hombre, como ser racional y libre, puede y debe releer con perspicacia el ritmo biológico que pertenece al orden natural. Puede y debe adecuarse a él para ejercer esa "paternidad-maternidad" responsable que, de acuerdo con el designio del Creador, está inscrita en el orden natural de la fecundidad humana. El concepto de regulación moralmente recta de la fertilidad no es sino la relectura del "lenguaje del cuerpo" en la verdad. Los mismos "ritmos naturales inmanentes en las funciones generadoras" pertenecen a la verdad objetiva del lenguaje que las personas interesadas deberían releer en su contenido objetivo pleno. Hay que tener presente que el "cuerpo habla" no sólo con toda la expresión externa de la masculinidad y feminidad, sino también con las estructuras internas del organismo, de la reactividad somática y sicosomática. Todo ello debe tener el lugar que le corresponde el lenguaje con que dialogan los cónyuges en cuanto personas llamadas a la comunión en la "unión" del cuerpo" (ibid n. 1).
- *(Licitud del recurso a los períodos infecundos):* El recurso a los "períodos infecundos" en la convivencia conyugal puede ser fuente de abusos si los cónyuges tratan así de eludir sin razones justificadas la procreación, rebajándola a un nivel inferior al que es moralmente justo, de los nacimientos en la familia. Es preciso que se establezca este nivel justo teniendo en cuenta no sólo el bien de la propia familia y estado de salud y posibilidades de los mismos cónyuges, sino también el bien de la sociedad a que pertenecen, de la Iglesia y hasta de la humanidad entera (ibid. n. 3).

NOTA: Los paréntesis introductorios y los subrayados son nuestros.

Abreviaturas usadas: H.V.: *Humanae Vitae.*
F.C.: *Familiaris Consortio.*
L'O.R.: *L'Osservatore Romano* (Catequesis de Juan Pablo II)
G. et. S.: *Gaudium et Spes* (Constitución del Concilio Vaticano II).

CONCLUSION FINAL

La corriente moderna que informa e infecta el mundo actual, bien podría caracterizarse como una "cultura de la muerte", análoga a aquel desequilibrio que sufrió la Europa de los últimos años del siglo XIV y los umbrales del siglo XV, y que dio origen a una extraña familiaridad con todo lo que se relacionara con la muerte, la angustia apocalíptica y la incesante evocación e invocación del horror. Pero con la esencial diferencia de que esta nueva cultura letal no se contenta, como aquélla, con una angustiosa exaltación patética de sepulcros, cadáveres y danzas macabras, sino que se expresa en forma de aberrantes fenómenos, como si quisiera entronizar la muerte (es decir, en última instancia, a "aquél" por quien ésta entró en el mundo) en el corazón de los hombres.

El atentado contra la vida que comienza (aborto); la destrucción de una vida que declina naturalmente (eutanasia); el despojo criminal de la cualidad procreadora de los actos que más inmediatamente se ordena a la vida (anticoncepción en todos sus matices), no son sino aspectos diversos de la enfermiza inclinación hacia lo grotesco, lo oculto y lo satánico que reina en los ambientes de nuestro siglo.

Cultura que tiene su soporte filosófico en la condena a pena capital dictada contra la inteligencia por la ideología moderna que desde el racionalismo al materialismo ateo, esteriliza la facultad cognoscitiva en su dinamismo de búsqueda y encuentro de la verdad. Y que, al mismo tiempo, encuentra su consecuencia más desoladora en la internacional empresa financiera que, tras la hipocresía de una ficticia respetabilidad promueve con grandes capitales la fabricación masiva de los productos destinados a impedir la vida futura y destruir la presente.

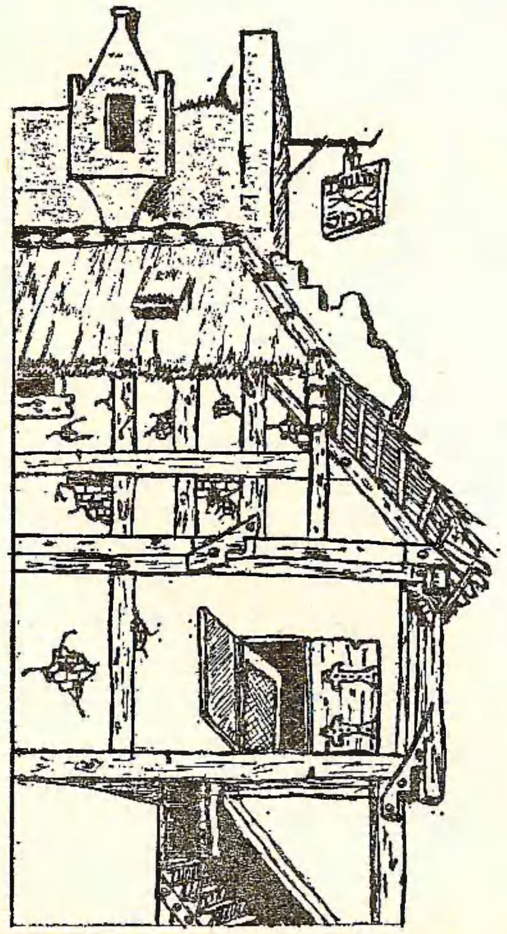
Frente a esta destructora empresa la Iglesia ha reaccionado con valentía defendiendo los valores sagrados, naturales y sobrenaturales, dados por el mismo Creador al hombre para ser custodiados, administrados e incrementados hasta que Cristo vuelva y dé pleno cumplimiento a aquello de San Pablo: "La muerte ha sido absorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón" (1 Cor. 15, 55).

Ella sabe que "el progreso científico-técnico, que el hombre contemporáneo acrecienta continuamente en su dominio sobre la naturaleza, no desarrolla solamente la esperanza de crear una humanidad nueva y mejor, sino también una angustia cada vez más profunda ante el futuro" (Familiaris Consortio, 30).

El mundo moderno conjuga contradictoriamente la búsqueda insaciable de la felicidad con una velada desesperación latente en este rechazo de la vida, que no es sino lógica consecuencia de su rechazo a Aquél que dijo de sí mismo: "Yo soy la Vida", y que muriendo en la Cruz se convirtió en la única fuente de vida eterna.

"Pero la Iglesia cree firmemente que la vida humana, aunque débil y enferma, es siempre un don espléndido del Dios de la bondad. Contra el pesimismo y el egoísmo, que ofuscan el mundo, la Iglesia está en favor de la vida: y en cada vida humana sabe descubrir el esplendor de aquel 'sí', de aquel 'Amén' que es Cristo mismo. Al 'no' que invade y aflige al mundo, contrapone este 'sí' viviente, defendiendo de este modo al hombre y al mundo de cuantos acechan y rebajan la vida. La Iglesia está llamada a manifestar nuevamente a todos, con un convencimiento más claro y firme, su voluntad de promover con todo medio y defender contra toda insidia la vida humana, en cualquier condición o fase de desarrollo en que se encuentre" (Juan Pablo II, Familiaris Consortio, 30).

DIALOGOS EN LA POSADA DEL FIN DEL MUNDO



LA TRADICION DEL CONVIVIO

En mis ratos libres —cuando no estoy ocupándome de mis rosales—, suelo tomar unos amargos en la galería de mi casa. En realidad, debo confesar que entonces contemplo el jardín (y sus rosales), por lo que podría sostenerse que eso, también, es *ocuparse* de las rosas. Floricultura especulativa. *"Utrum omnis rosa sit flos"*. Me cebé otro mate. ¡Hmm! Por supuesto, claro, evidente.

—¿Evidente? —oí decir—, lo evidente es que los modernos creen que todo *debe* ser evidente. La estulticia moderna es una verdad *per se nota*.

La voz era familiar. Pero no de mi familia. Yo estaba solo. No veía a nadie.

—Ud. nunca ve nada, mi amigo...

Era el druida, claro. Lo denunciaba su tono entre burlón y molesto. Y por supuesto, como todos saben, esa inveterada costumbre de leer los pensamientos ajenos.

—Si es que acaso Ud. piensa...

A esta altura yo ya había aprendido a no discutir con el anciano. Ahora me trataba de filisteo. Pero la cosa tenía sus compensaciones. Tal vez estos atropellos fueran el precio que había que pagar por la cerveza glosolálica.

—Todo aumenta. ¡Qué va a hacer! —dijo el druida.

Ahora se me ponía pedestre. Una sonrisa le iluminó el rostro. Es decir, la parte que se veía. Tenía una barba abundante.

—Deje las consideraciones personales, convídeme un mate y prepárese que vamos a llegar tarde a la fiesta.

Me acordé de San Juan Crisóstomo: *"Donde el amor se alegra, allí hay fiesta"*.

*
* *

La Posada estaba de bote en bote. Un denso humo azul, suspendido en el ambiente, filtraba los rayos de luz que se colaban por la ventana. Era como si, invitadas a la fiesta, todas las tardes de todas las posadas del mundo se hubieran congregado aquí. La cerveza corría generosamente, y yo pensé: ¡Canilla libre! El druida me miró con desaprobación. Yo me refugié en mi jarro. Todo el mundo hablaba a la vez pero todos se entendían. Menos yo.

En ese momento parecía dominar la escena un personaje que se afanaba con su pipa como si fumara por primera vez. Era calvo, de hombros anchos y, apoyado en una columna, inclinaba la cabeza levemente hacia atrás. Sólo le pesqué una frase al vuelo e ignoraba completamente a qué se podía referir. Pero, bueno, el druida le prestaba atención, y él sabría.

—*"Y es así... como no se perdió este mito y se salvó del olvido, y si le damos crédito puede salvarnos a nosotros mismos... a semejanza de los vencedores en los juegos, que son llevados en triunfo por sus amigos..."* [1].

Me olvidé de decirles que Josef y Jack estaban presentes en la reunión. Se ve que eran habitués. Ahora tomaba la palabra el germano, que contestó:

—*"El problema de la verdad tiene para ti un peso especial. O dicho de manera más precisa: atribuyes siempre a los relatos míticos... una verdad incomparablemente válida, singularísima e intangible que está por encima de toda duda. Y ello aunque, por otra parte, siempre resulta problemático el modo en que concretamente se pueda trasladar y 'salvar' el mensaje mítico al pasarlo al lenguaje humano"* [2].

Cerca de la gran ventana un hombre dijo:

—Por eso le decíamos a los Corintios que *"vemos como en un espejo y oscuramente"* [3].

—*"Es cualidad del espíritu ser espejo de las cosas"* [4] —agregó en voz baja, reverente, un sacerdote alto. Al hablar se quitó la boina mirándose la hebilla del ancho cinturón que ceñía su sotana. Y agregó:

[1] Platón, *La República*, 621 (b-d).
[2] Pieper, Josef, *Sobre los Mitos Platónicos*, Barcelona, Herder, 1984, p. 19.
[3] 1 *Cor.*, XIII, 12.
[4] Castellani, Leonardo, *Lugones*, Bs. As., Theoria, 1964, p. 123.

—No recuerdo bien quién decía que *"la esencia misma de todo simbolismo es precisamente el fundarse en las correspondencias y analogías que existen realmente en la naturaleza de las cosas"* [5].

Jack tomó la palabra quebrando el silencio que había seguido a la cita del cura.

—*"Tal vez en esto —como en tantas cosas— los antiguos sabían más que nosotros"* [6] —dijo, como al descuido.

—*"Yo creo que las leyendas y los mitos están en gran medida hechos de 'verdad' y que en realidad presentan aspectos de la verdad que sólo pueden recibirse según este modo; y mucho tiempo atrás verdades y modos de este género fueron descubiertos, y deben siempre reaparecer"* [7].

Me lo quedé mirando. Tenía una cara severa algo suavizada por un mechón blanco en la frente. Hablaba entre dientes, la pipa en la boca (aquí parece que las pipas son las que hablan), y detrás del humo se percibían dos ojos luminosos y penetrantes.

—Así es Tollers —dijo Jack, que parecía conocerlo bien—, *"desde luego, encontramos ideas en Spenser y Chaucer: pero creo que esos poetas presentían que sólo estaban transmitiendo una sabiduría heredada y aceptada"* [8].

Los ingleses parecían compartir algo más que una sonrisa. Pero el sacerdote criollo había retomado el hilo de la conversación.

—*"¿Cómo osaría afirmar yo una cosa, yo solo? No me atrevo a decir nada que no haya dicho antes un iluminado"* [9].

La elocuencia del argentino le debe haber parecido sospechosa al alemán que ya se ponía a distinguir.

—*"...el ser sabio con la cabeza de otro... es menos que el ser sabio por uno mismo, pero es infinitamente de más peso que el orgullo estéril de aquel que no llega a consumar la independencia de quien verdaderamente sabe, y, al mismo tiempo, desprecia la dependencia del que cree"* [10].

[5] Guénon, René, *Formas Tradicionales y Ciclos Cósmicos*, Barcelona, 1984, p. 14.
[6] Lewis, C. S., *Spenser's Images of Life*, Cambridge, 1967, p. 129.
[7] *Letters of J. R. R. Tolkien*, Londres, 1981, p. 147.
[8] Lewis, C. S., *English Literature in the Sixteenth Century*, Oxford, 1973, p. 530.
[9] Castellani, Leonardo, *Los Papeles de Benjamín Benavides*, México, 1967, p. 88.
[10] Pieper, Josef, *La Fe*, Madrid, Rialp-Patmos, 1966, p. 55.

Todo el mundo pareció tomarse tiempo para asimilar lo dicho por Josef. Yo asimilé más cerveza. Y el alemán siguió diciendo:

—Lo digo *"pensando primeramente en la Fe en un sentido teológico, pero vale también para toda otra fe cuya posibilidad radique en que el creyente se haga partícipe de un saber del cual él no podría disponer por sí mismo"* [11].

Posiblemente por efecto de la cerveza tuve como un arranque sentimental y me acordé de mi niñez. Entre tanta cosa que no entendía y en medio de un súbito silencio volví a mi infancia y tuve la clara imagen de mi venerada abuela contándonos cuentos, a mí y a mis hermanos. Siempre nos decía que le gustaba contarlos porque a ella se los había contado su propia abuela. Y lo mismo con las canciones. Pero yo casi no me acuerdo de ninguna. Levanté la cabeza y me dio vergüenza ver que todos me miraban. Recordé que todos leían los pensamientos, como el bueno del druida. Pero el que se llamaba John ya me estaba hablando.

—*"¿Tanto hace que no os sentáis junto al fuego a escuchar las leyendas? Hay en vuestro reino niños que del enmarañado ovillo de la historia podrían sacar la respuesta a estas cuestiones"* [12]. *"Las cosas han cambiado, pero aún son verdad en algunos sitios"* [13]. *"Hay canciones que hablan de esas cosas, pero las hemos olvidado y sólo se las enseñamos a los niños por simple costumbre. Y ahora las canciones aparecen entre nosotros en parajes extraños, caminan a la luz del sol"* [14].

El cura, ahora con la boina puesta, exclamó radiante:

—¡Oh la venerable tradición oral de nuestras abuelas!, *"prescindiendo de las erizadas disputas de los 'exégetas' que son un lío, (es la) tradición más segura"* [15]. Y agregó entusiasmado: *"Estamos más seguros de que el contenido de los Evangelios procede de Cristo y que ha llegado finalmente a nosotros, que si Cristo los hubiese escrito a máquina, los hubiese mandado a la imprenta, y hubiese corregido las pruebas. El Mesías los depositó en una muchedumbre de imprentas vivientes, controlables celosamente unas por otras; y ese pueblo de recitadores constituye una masa abrumadora de testigos, una falange de inspectores y*

[11] Idem.
[12] Tolkien, J. R. R., *El Señor de los Anillos*, Bs. As., Minotauro, 1979, Tomo II, Libro Tercero, Cap. 8, p. 208.
[13] Idem, Cap. 4, p. 87.
[14] Vid. nota 12.
[15] Castellani, Leonardo, *Las Parábolas de Cristo*, Bs. As., Itinerarium, 1959, p. 130.

correctores, y un control de seguridad tal, como no existe para un autor cualquiera que en nuestros días imprime un libro" [16].

Entonces se levantó San Pablo y todos callaron. Era verdaderamente temible. Su voz como trueno convocaba a una empresa sin par.

—*"Sois carta de Cristo, expedida por nosotros mismos, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne"* [17]. *"Mantened firmemente las tradiciones en que fuisteis adoctrinados"* [18], y *"que la paz de Cristo sea el árbitro en vuestros corazones"* [19].

*
* *

Desperté en casa. Estaba sentado en la galería. Allí estaban los rosales. Y el mate, tibio todavía. Pensé en contarle a alguien lo que había visto. Dar testimonio, ¡eso es! Pero había que darle forma. ¿Qué había dicho Jack?

Entonces me vino a la memoria la divisa del Profesor Dan Yellow: "Tengo más información que la que puedo procesar".

PLATÓN, PIEPER, CASTELLANI, GUÉNON,
LEWIS, TOLKIEN y SAN PABLO

(por la copia, nos, Eduardo B. M.
Allegri y Sebastián Randle)

16 Castellani, Leonardo, *El Evangelio de Jesucristo*, Bs. As., Dictio, 1977, p. 67.
17 2 *Cor.* III, 3.
18 2 *Tes.* II, 15.
19 *Col.* III, 15.

[illegible] para [illegible]

[illegible]

[illegible]

* *

[illegible] Estaba [illegible] todavía [illegible] la vi [illegible] Paz [illegible] ¿Qué había dicho Jack?

[illegible] que [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

BIBLIOGRAFIA

JACQUES ELLUL, *La Subversion du Christianisme*, Ed. du Seuil, Paris, 1984.

Un trabajo cualquiera de Jacques Ellul —siempre un acontecimiento religioso y literario—, tiene importancia también para la sociología por cuanto el A. explora profundamente la sociedad y las mentalidades que forma. El libro que nos ocupa agrega además otra dimensión a la obra de Ellul. Comparte aquí la consternación de aquellos que se encuentran espiritualmente escandalizados por la gran crisis de la Iglesia y de la entera Cristiandad, que siguió a, o se originó en, el cuasi-colapso de la civilización occidental. Tal vez fuera inevitable que los críticos —y ahora Ellul se les suma— se preguntaran acerca del sentido y destino de la religión cristiana. En el caso de este libro de Ellul, los interrogantes apuntan también a las implicancias políticas de la Cristiandad, sea esta última un soporte para los cristianos comprometidos en el curso público y político de sus naciones, sea que se oponga a semejante compromiso.

I

Ellul es un estudioso protestante y su *parti pris* es evidente desde el comienzo, aun cuando valga la pena anotar que, si bien su tesis podría haber sido firmada por Karl Barth. siempre se muestra deferente para con la Iglesia Católica. De hecho, se dirige al Cristianismo en cuanto tal, creyendo que su "subversión" ha estado en constante progreso de ambos lados de la barrera de 1517: esto es, durante 20 siglos. Permítaseme decir desde el principio que encuentro esta tesis demasiado radicalizada y que sus conclusiones —si fuéramos a suscribirlas— nos llevarían lejos de la religión que hemos conocido y en la que hemos creído.

Si menciono la ascendencia protestante de Ellul como un punto prominente de donde deriva el tema de su libro, no es para ejercer una contra-crítica, sino más bien para sugerir que la crisis católica ha autorizado no sólo a los Protestantes sino también a ciertos Islamólogos, estudiosos neo-politeístas, discípulos de Rene Guénon, etc., a proponer el siguiente razonamiento. Durante los ultimos quince siglos vosotros, Cristianismo, Iglesia, cosmovisión católica, os habeis negado a oír a críticos tanto de dentro como de fuera. Habéis desacralizado la naturaleza y el cosmos que nutría el alma de la humanidad, y habeis concentrado lo sagrado en un Dios monoteísta, en el Cristo encarnado. Seguros de vuestro monopolio espiritual en la civilización que creasteis en torno a este núcleo religioso, lo habéis extendido a todas las áreas: rey ungido, estado sacralizado, el dominio de

la política, del derecho, de la moral y de la guerra. Habéis construido una estructura eclesiástica inmóvil y pesada, conservadora en sus puntos de vista, insistente en su unidad y su *raison d'état*. Al final, *ahora*, esta carga se ha revelado como difícil de llevar: ciertas élites nuevas —cuyas ideas son quizás viejas como la humanidad, más viejas por tanto que el cristianismo—, os atacan en nombre de los principios absolutos que vosotros mismos habéis introducido en el cuerpo social. Más exactamente, están reemplazando el sobrenatural absoluto por el inmanente absoluto, el santo adornado con todas las virtudes por el ideólogo que se mofa de ellas. Es tiempo pues de que os corráis de las avenidas centrales de la historia, desde que sois incapaces de renovaros (dejar de lado vuestro monoteísmo, vuestra fe en la encarnación) y engendrar nuevos sistemas de fe, nuevas civilizaciones. Dejad esas empresas a otros.

Esta es una amalgama de críticas procedentes de muchos puntos de vista. No sostengo que la crítica de Ellul esté en el centro de semejante lista de acusaciones; sólo sugiero que no podría haberse formulado con tanta aspereza y de modo tan absoluto si no fuera por el clima general que favorece al desprestigio del Cristianismo. Los críticos —me refiero a los que son serios, y en consecuencia nuestro A.— parecen en realidad estar resentidos de que por parte de la Iglesia no haya respuesta, ni resistencia alguna a sus argumentos. Una nueva forma de apologética parece haber nacido desde los tiempos del Vaticano II: los voceros eclesiásticos se complacen en interminables *mea culpas* (por las Cruzadas, la Inquisición, por la ruptura con Lutero, por la alegada torpeza en el manejo del caso Galileo, por la conducta de Pío XII en el tiempo de la guerra) y en correlativas y ansiosas promesas de cambiar de actitud. Todo esto puede sintetizarse en la tesis de Henry Corbin: una Iglesia doctrinariamente monolítica estaba destinada a politizarse; esto a su vez llevó a concesiones y acomodos, finalmente a la secularización.

Sorprendentemente o no, lo que Ellul entiende por "subversión" del Cristianismo es similar al punto de vista del islamólogo Corbin. En el espíritu de este último, Ellul podría haber intitulado su libro "La *auto*-subversión del cristianismo" puesto que nos deja con la impresión de que la Iglesia ha llevado en sus entrañas los gérmenes de su propia corrupción. El asunto no se aclara satisfactoriamente, tal vez porque es del tipo del huevo/gallina: ¿se corrompió la Iglesia por influencias extrañas o era congénitamente corruptible? Corbin y otros le echan la culpa a la Encarnación; obviamente, Ellul no puede acompañarlos.

II

¿Qué es lo que Ellul llama "subversión del Cristianismo"? Brevemente dicho, la subversión de la revelación. El A. define el meollo de la revelación en los Evangelios, luego subsiguientemente lo llama "X" —signo éste que debe entenderse como "la verdad de Cristo, una verdad intemporal y huidiza *(fugace)*". Precisamente esta "X" fue, según el A., desfigurada y adulterada desde el comienzo. Buena parte del libro es enumeración y análisis de acontecimientos históricos que han causado la subversión.

Para empezar, hubo, escribe Ellul, una avalancha tan grande de conversiones a la fe cristiana, avanzado el siglo II, que resultó imposible preservar la pureza original (?). Muchos miembros de la élite, incluyendo familias senatoriales, trajeron consigo el esquema mental legalista propio de los romanos y los mecanismos del arte de gobernar. En vez de maravillarse por el éxito de la nueva religión en convertir a gente cuyo compromiso habría sido muy probablemente con el estoicismo, y que tenían ante sí la posibilidad de optar entre varias Gnosis, cultos orientales y escepticismo, Ellul lamenta estas repentinas olas de conversiones. El legalismo, escribe, sólo

sirvió para reforzar el reverente temor ante el Estado, la predilección por la jerarquía, la *raison d'état*, y el concepto de la unidad imperial, que pronto se adoptó como unidad doctrinal contra la libre y espontánea interpretación de la fe. Luego vino el "Constantinismo", eventualmente el césaro-papismo, toda la estructura protegida contra el cambio y la penetración de la verdad del Evangelio.

No son éstos cargos inusuales —han sido formulados a través de los siglos— pero Ellul va mucho más allá de una Simone Weil y su repugnancia por Roma, en la que ella pudo haber visto un precursor del *Reich* de Hitler. Ellul ve también con desconfianza la conversión de las masas en el Imperio —un proceso demasiado rápido, piensa él— porque la Iglesia estaba ahora obligada a ofrecerles una moralidad (!), una disciplina que ellas aceptaron, si no con desgano, por lo menos superficialmente. Casi suena como que Ellul hubiera preferido, retrospectivamente, la existencia continuada de una Iglesia puramente espiritual, no una *ecclesia* sino una comunidad cerrada, ligada por la fe, sin organización, jerarquía y dogma definido. En su perspectiva, el más infortunado de los *quid pro quo* vino a acontecer: Roma extendió su reconocimiento a esta pequeña banda de profetas, en contrapartida de lo cual impuso sobre la Iglesia primitiva el espíritu jurídico y una refinadísima filosofía griega. En otras palabras, los santos y los mártires se transformaron en una "iglesia" (un cuerpo político, en la descripción de Ellul) bajo el impacto romano.

En realidad, el asunto fue muy otra cosa. Los cristianos vivieron en el Imperio, lo amaron y lo criticaron, le fueron leales, y eran tan romanos como sus vecinos paganos. A comienzos del siglo II, la *Carta a Diogneto* instruía a un futuro converso acerca del arte de la ciudadanía Romano/Cristiana, no esencialmente diferente de la ciudadanía pagana excepto por la crucial negativa a quemar incienso ante las estatuas de los emperadores. Roma era una realidad inmensa, tal vez un fenómeno político aún más milagroso que el imperio chino; en tiempos del *épanouissement* de la Cristiandad vivió su período más armónico, desde Nerva a Antonino Pío y Marco Aurelio, aproximadamente unos cien años. Los cristianos, como los demás, tenían plena razón en rezar por el Imperio y el emperador, y Tertuliano lo dijo con claridad: "Nuestras oraciones son más profundas que las de nuestros conciudadanos (paganos), puesto que sabemos que el emperador nos gobierna por la gracia de Dios".

Así la Iglesia cristiana, pese a persecuciones periódicas, vivía en osmosis con el Imperio, y los cristianos en modo alguno se diferenciaban de los otros romanos en su vida cotidiana. La Iglesia no incubaba complejo alguno de mártir, y los más grandes hombres de la Iglesia (Ambrosio, Jerónimo, Agustín) eran caballeros empapados en la *paideia* greco-romana, en Homero, Platón, Cicerón. ¿Deberemos decir que el de Ellul es un punto de vista romántico, que considera un cerrado grupo de marginados, todos agazapados en permanente confrontación con las autoridades? Si es así, este punto de vista se modela sobre lo que sostenían aquellas sectas cristianas para las cuales Roma (primero el Imperio, luego la *Ecclesia*) era considerada efectivamente como la enemiga, eventualmente el mismo Satanás, el corruptor por excelencia.

Esta alegada corrupción que la Iglesia inhalara del medio en que se desenvolvía no detendría su curso, puesto que acompañó la así llamada Iglesia real, espiritual, a manera de sombra. ¿Cuál fue la esencia de esta corrupción? Fue, según Ellul, la política, en la que ve el resumen del compromiso con el mundo. ¿Pero qué podría significar el permanecer distante de los asuntos mundanos? Concedido, por supuesto, que el mundanismo puede ir demasiado lejos; sin embargo la insistencia en la pureza igualmente conduce a excesos, como lo ilustra el ejemplo de los Gnósticos,

Cátaros, Anabaptistas y Puritanos. La Iglesia ha sido siempre el *locus* de tensiones: ¿acaso el Dante no debió ser un pecador para comprender lo que es la tentación y la beatitud? ¿Las basílicas (S. Denis, Aachen) y catedrales no fueron acaso combinaciones de adoración y esplendor? (véase la defensa que hace Suger de esto último). ¿Habría Pascal captado la cercanía de Dios si de joven no hubiera sido un libertino? El Cristianismo ha tenido el genio de articular y resolver —pero también de convivir con— las tensiones, de hacer de puente entre dos polos de existencia que los Hindúes o Platón consideraron como dos riberas irreconciliables de una trágica *déchirure*. La politización, en su sentido racional, no es, en consecuencia, el rechazo del poder y de sus usos; semejante rechazo sólo puede llevar a subterfugios, uno de los cuales es aquel que sostienen tanto los teócratas como los anarquistas, de que Dios pronuncia su Palabra directamente desde dentro del hombre frágil y sujeto a la tentación. En su forma más distorsionada, se descubre política en la posición de Lutero cuando escribe en *La libertad de los Cristianos* que en materias de fe "el cristiano es un señor libre en todas las cosas, no sometido a autoridad alguna", sólo para agregar que en materias temporales debemos obedecer estrictamente: "Allí donde la autoridad civil es nuestro enemigo, debemos rendirnos, vender, dejar atrás todas nuestras posesiones, y escapar a otra ciudad" (¡Feliz Edad Media en la que el ciudadano disidente podía huir, sin paredes obstaculizadoras ni perros voraces, con todas sus posesiones, como sugiere la cita!).

Para Lutero era más fácil decirlo que hacerlo. La anarquía en materias de fe y moral lleva a una comunidad temporal degradada y convierte a la autoridad civil en una fuerza despótica. El Cristianismo mitiga: el orden temporal debe ser razonablemente libre, pero su vocación no es la de guiar a los ciudadanos a la santidad. No obstante, sin orden público ni moralidad, esto es, sin política, la sola libertad interior abre la puerta ya a la anarquía, ya al gobierno totalitario. ¿Qué se consigue con la libertad interior en el *Gulag* fuera de, en unos pocos casos, la santificación personal?

Ellul continúa su exploración histórica fijando su atención en la influencia del Islam sobre el Cristianismo. Exagera el caso, encontrando también aquí nada más que corrupción, y una corrupción tan generalizada que debemos preguntar: si la Iglesia fue efectivamente el blanco de tantos esfuerzos exitosos de desestabilización, entonces a) al principo sólo era una *tabula rasa* en la que Griegos y Romanos grabaron sus propios perfiles, y luego, b) se convirtió en un medio de civilización asombrosamente blando, que no ofreció resistencia alguna al impacto del Islam. Los dos puntos no pueden ser igualmente correctos al mismo tiempo: Ellul insiste que de Roma la Iglesia heredó una estructura doctrinaria dura, no obstante lo cual esta ruda institución permite que el Islam la transforme. Bajo el impacto musulmán, escribe Ellul, la Iglesia tomó el concepto del rey sacralizado, el príncipe de los creyentes, el lugarteniente de Dios en la tierra; las cruzadas no fueron más que la versión bautizada de la *djihad*, la guerra santa. También fue del Islam que la Cristiandad medieval aprendió de nuevo la institución de la esclavitud, y el mal trato de las mujeres, una raza inferior, vehículos de pecado, etc., etc.

Este tipo de historia revisionista no puede detenerse en la Edad Media; abarca también los tiempos modernos. Ahora podemos entender mejor los estudios antitecnológicos de Ellul: la tecnología es la última forma de poder, y los romanos eran, conforme a su estadio de desarrollo, tecnócratas notables en la construcción de caminos, navegación, armamento y redes administrativas. O, para elegir otra ilustración: Ellul encuentra en el nihilismo contemporáneo (Mayo de 1968 en París, etc.) el reverso de la eficiencia industrial. Este puede ser un juicio correcto pero, si se parte de una inexorable lista de acusaciones contra toda la historia occidental y

cristiana, entonces pierde su relevancia y peso. Fácilmente asume el aspecto de una obsesión, como tanta historiografía de los ideólogos de una sola tesis.

III

Queda el contraste y el conflicto entre "el mensaje de Cristo que es subversivo respecto de todo poder" y "el Cristianismo que se volvió conservador y anti-subversivo" (p. 21). Así, el sentido del título de este libro es el siguiente: la subversión del Cristianismo ha sido llevada a cabo por la misma Iglesia en cuanto que aceptó acomodarse al mundo. Esta no es una tesis nueva; la reconocemos en Lutero y Calvino: las instituciones están bajo sospecha; el único criterio válido en este mundo caído es la Palabra de Dios transmitida por la Escritura y renovada, en cada tiempo, por el profeta-teólogo. La conclusión puede ser sintetizada en su doble aspecto: a) El Cristianismo histórico contenía elementos subversivos de la esencia religiosa, de la verdad, del mismo Cristo; b) no hubiera sido imposible preservar a los Evangelios de la contaminación excluyendo de la comunidad original todos los factores e influencias mundanas. Permítasenos sentar nuestra objeción: ¿habría existido una Cristiandad bajo tales condiciones, o acaso las pequeñas comunidades de base (como se las llama ahora), hipotéticamente puras, no habrían sido absorbidas por movimientos más vastos: el maniqueísmo, el gnosticismo, el judaismo? Las vicisitudes presentes de los grupos atomizados, principalmente desde la década del Concilio Vaticano II, parecen dar una respuesta.

En el debate abierto hace ya tiempo, pero al cual Ellul aporta una importante contribución, corremos el riesgo de perder de vista el hecho de que la Iglesia no fue fundada para ángeles sino para seres humanos. Cristo confió su destino a un pobre pecador, Pedro, y desde entonces por 264 veces a otros hombres frágiles. La Iglesia es así una institución humana, con la dosis justa de garantía divina como para que dure y navegue entre el mal y el bien, entre la santidad y el pecado. Fue ésta, por así decirlo, una decisión sabia de su fundador. Bastantes ejemplos tenemos hoy —y el hoy no es tan diferente del ayer— como para ver que, cuando prevalece la así llamada inspiración libre, su resultado político es una teocracia, que infaliblemente se convierte en una banda de falsos profetas, eventualmente en una patota de criminales. Ellul cita a los descendientes de Rousseau y Marx para ilustrar la degradación de una enseñanza más pura; sin embargo es fácil ver que la degradación estaba *en* Rousseau, *en* Marx, esto es, en su falsa concepción del hombre, de Dios. de la sociedad. La supervivencia del mensaje del Evangelio se debe a su armonía preestablecida con la condición humana.

Podemos admirar aquí la dialéctica de los logros terrenales de Cristo. Frente a la "X" de Ellul, cuya validez permanece enteramente, la Iglesia falsamente rotulada como "Constantiniana" es la "Y", pero no es sólo la Iglesia institucional: es también una red gigantesca que ha formado pueblos y civilizaciones, tarea imposible sin esta "Y". La Iglesia como institución no es pues un frío monstruo; es el rostro visible de la caridad. "Id y enseñad a todos los pueblos...". Lo apreciamos tal vez mejor cuando observamos las religiones orientales de las que se supone que debemos mendigar lecciones: su inmensa indiferencia hacia la gente y su vida diaria. indiferencia que permite y perpetúa la servilidad de las masas, la miseria económica, el mal trato de las mujeres, y, sí, la esclavitud. Semejante opción estaba cerrada para la Iglesia cuyo fundador conocía la naturaleza humana: la humanidad vive en dos mundos, el de Dios y el de César. Nada se logra negándole validez al segundo; todo está abierto si permitimos que el mensaje del primero lo penetre. Está desde luego, el riesgo de que lo inverso también suceda.

El libro de Ellul debe ser leído sobre el telón de fondo de la perplejidad que provoca una Iglesia que, después de 20 siglos y un efecto inmenso sobre la raza humana, se encuentra en una crisis tal. La duda, el dolor y la indignación son evidentes en cada página, junto con el deseo de llegar a las raíces de todo esto. No es culpa del A. si su libro será clasificado como un ejemplo de la así llamada literatura post-cristiana.

La característica más saliente del libro es que pertenece a la literatura protestante. Esta es la razón por la que Ellul establece una dicotomía entre "la gracia fugaz y siempre-nueva", por una parte, y la aceptación del Cristianismo como "algo que es nuestro para siempre, una propiedad, una estabilidad, una realidad objetiva", por otra (p. 213). Es verdad que el hombre no vive por las instituciones solamente, pero tampoco vive tan sólo por "la gracia gratuita". Siempre será difícil reconciliar el espíritu con la materia, la gracia con los requerimientos de la política, pero el Cristianismo ayuda a construir un puente más sólido que otros sistemas que también proclaman su compromiso con la trascendencia.

En una carta reciente, Ellul limitaba sus esperanzas al surgimiento de un "contra-poder" y una "contra-política". Esto, escribe, sólo puede volverse posible por la fe en Cristo, fe que permite una suerte de "distancia activante" del mundo moderno y su lastimosa prédica.

Si esta esperanza se traduce en expectativas políticas, puede significar dos cosas: una sería que, en el contexto presente, la democracia es capaz de renovarse a sí misma y desprenderse de su trama materialista así como también de sus perspectivas utópicas. Obviamente no es esto lo que tiene Ellul en mente. Escribió su libro bajo el régimen socialista de Francia donde la prometida generosidad y fraternidad degeneró en incompetencia y el agravamiento de la lucha de clases: una versión empeorada de la política de los gobiernos liberales anteriores. Si lleva el nombre de social-democracia el régimen hacia el que han tendido las naciones de Occidente desde 1945, entonces puede decirse que ciertamente no es ello lo que Ellul espera de una renovación.

El otro sentido de la "contra-política" es la política cristiana, según lo que Ellul consideraría como la interpretación correcta de los Evangelios. En un libro anterior, *Changer de révolution* (1982), localizó el escándalo de la historia moderna en el "inevitable proletariado" (subtítulo) que viene a la existencia como resultado de la industrialización obsesiva, sea marxista, capitalista o aun del tercer mundo. En otras palabras, Ellul sostiene que el sello industrial-tecnológico de nuestra civilización es el pecado por excelencia de nuestro tiempo, productor de consecuencias anti-cristianas. Prescindiendo del grado en que podemos estar de acuerdo con este diagnóstico, debemos dejar establecido que una suerte de reversión de la industrialización tampoco llevaría necesariamente a una solución cristiana: llevaría a otra utopía, romántica o ecológica. No hay respuesta para la búsqueda de Ellul, o tal vez la historia anuncie nuevas configuraciones, absolutamente impredecibles.

En el entretanto, Ellul comparte con todos los pensadores serios de este tiempo una sensación de terror ante la decadencia de Occidente. Asimismo, como tantos otros y por un movimiento natural del alma, pone su fe en un resurgimiento en otras partes, en la Unión Soviética, en el tercer mundo, en razas todavía no tocadas por la historia. Esta es ahora una reacción muy difundida en la herida conciencia occidental, pero ¿es por ventura posible, aceptable, que semejante emergencia de la humanidad y fe en la periferia sea pagada con un colapso del centro?

THOMAS MOLNAR

KAROL WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II, La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1982, 344 págs.

Este libro, llegado recientemente a la Argentina, fue publicado por el A. en 1972 en Polonia. Su lectura es imprescindible, no sólo para conocer la visión que sobre el Concilio tiene el actual Pontífice, quien fuera uno de sus activos miembros, sino además, para comprender mejor el ministerio de Juan Pablo II, que desde su primer discurso y en diversas oportunidades expresara lo que acaba de reiterar hace poco: "He deseado siempre que mi pontificado tenga como objetivo fundamental, realizar plena y legítimamente el Concilio" (L'Os. Rom. 9-12-1984, p. 20).

1. ¿Qué fin se propone el A.?

Intenta una "iniciación", o "introducción", o "participación en el misterio" del Concilio. No se trata de un comentario pormenorizado a los documentos conciliares, sino de una especie de *"vademecum"*; no un trabajo científico, sino un amplio documento "de trabajo". Tampoco es una mera ordenación de textos selectos, sino que en él es esencial el *método* seguido para la ordenación y la *finalidad* a la que tiende.

Las casi 700 citas de textos del Concilio son claro indicio del profundo conocimiento que del mismo posee el A., mostrándose brillante la suerte de *síntesis* del Vaticano II que resulta del estudio realizado.

Busca el A. la aplicación del Concilio, su puesta en práctica, su realización, su actuación y actualización. Los documentos del Concilio, que están reunidos en un libro, no deben quedar solamente en la estantería de las bibliotecas, sino que deben hacerse *vida* en los cristianos de hoy.

Por eso se ocupa el A., preferentemente, de poner en claro no tanto el "cómo", cuanto más bien el "qué" hay que poner en acto. No se trata pues de una serie de clarificaciones pormenorizadas acerca de la manera en que debería ser llevado a la práctica el Concilio —para ello habría que tener en cuenta métodos, organizaciones técnicas de acción, etc.—, sino de explicitar *qué es lo que en esencia hay que poner en acto.*

2. ¿A qué ha querido dar respuesta el Concilio?

El Concilio ha querido dar respuesta a la pregunta: "Ecclesia, quid dicis de te ipsa?": *"Iglesia, ¿qué dices de ti misma?"*. Como la Iglesia es una Iglesia de seres vivientes, esa pregunta se puede explicitar en estas tres: ¿Qué quiere decir ser creyente?, ¿Qué quiere decir ser cristiano, hoy?, ¿Qué implica estar en la Iglesia y, a la vez, en el mundo actual? Tales preguntas son de claro carácter existencial.

Respondiendo el Concilio a la pregunta esencial sobre la auto-conciencia de la Iglesia ha respondido a las preguntas implícitas referentes a la *fe* y a la *existencia* entera del cristiano. Esta misma implicación de las preguntas ha determinado la orientación pastoral del Concilio Vaticano II. De allí que el intento del Concilio ha sido esbozar la forma de fe que corresponde a la existencia del cristiano de hoy. Por eso, concluye el A., la puesta en práctica del Vaticano II consiste, sobre todo, en el *enriquecimiento y profundización de la fe* (cf. Gaudium et spes, 21; Apostolicam actuositatem, 4). Lo cual lleva anejo, *la formación de la conciencia* del cristiano actual de cara al Concilio, de donde se derivan *las actitudes* a través de las cuales deberá expresarse el enriquecimiento de la fe.

3. ¿Cómo se estructura la obra?

Se estructura en tres puntos: Primera parte, "Significado fundamental de la iniciación conciliar"; segunda, "Formación de la conciencia"; y tercera, "Creación de actitudes".

El A. es consciente de que el Espíritu Santo habló a la Iglesia (cf. Ap. 2, 7) traduciendo los obispos al lenguaje humano contemporáneo la palabra de Dios. Dicha traducción, es cierto, "en cuanto que es humana, puede ser imperfecta y estar abierta a formulaciones siempre más exactas" (p. 4), sin embargo es auténtica. Hay que dar una respuesta a la interpelación de la palabra de Dios. Es la fe la que la exige y es una respuesta —no puede ser de otra manera ya que es el Espíritu quien inspira a la Iglesia— de fe. Poner en práctica el Concilio es "en último análisis, única y solamente", lograr esta respuesta de *fe*, es decir, lograr la respuesta integral de la fe, implantar "su estructura vital en cada cristiano". Esta respuesta de fe "debería constituir el fruto del Concilio y la base de su actuación" (p. 5). De aquí, *de la verdad de la fe*, surge la exigencia de que la misma se arraigue en *la conciencia* del hombre, de la que se derivan *las actitudes*, bien definidas, que constituyen el hecho de ser creyente en la Iglesia, hoy.

4. *¿Cuál es el significado fundamental del Concilio?*

Es el *principio* y el *postulado* del *enriquecimiento de la fe*. En el hecho mismo del Concilio y en su finalidad esencial, se aclara más este principio y postulado. La orientación fundamental según la cual la fe se desarrolla y enriquece, no es otra cosa que *la cada vez más viva participación en la verdad divina*. "La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios" (Dei Verbum, 8).

Desde el punto de vista del *enriquecimiento de la fe* hay que juzgar la realidad del Concilio y buscar las vías de su realización. No hay otro principio que defina mejor el proceso de autoconciencia y autorrealización de la Iglesia que la realidad de la fe y su enriquecimiento gradual, base de toda auténtica renovación.

Pastoral fue la finalidad esencial y específica del Vaticano II, como lo hizo notar Juan XXIII y su sucesor, por eso no se buscó decir en qué hay que creer, cuál es el sentido de esta o aquella verdad, etc., sino que sobre la base de las verdades que proclama, recuerda o esclarece, se propuso ante todo brindar un estilo de vida a los cristianos, en su modo de pensar y actuar. De allí la necesidad de formar las *conciencias* y crear determinadas *actitudes*. Paralelamente al crecimiento de la fe en sentido objetivo —profundización en su contenido—, que lleva a la Iglesia hacia "la plenitud de la verdad objetiva", el Concilio auspicia el crecimiento de la fe en sentido subjetivo —que brota de ese contenido— y que se expresa en la existencia total del cristiano, miembro de la Iglesia. Aquí es donde se espera la puesta en acto auspiciada. Tales son las ideas que el A. desarrolla en el capítulo I.

En el capítulo II trata de la fe como don de Dios y actitud consciente del hombre, analizando la fe como realidad sobrenatural y como respuesta que afecta la propia estructura del hombre, que consiste en *el abandono en Dios* por parte del hombre. La fe no es sólo aceptar un determinado contenido, sino, además, aceptar la vocación misma y el sentido de la existencia.

En el capítulo III trata de la fe y del diálogo. Cuando se entiende la fe con un sentido preferentemente existencial, en cuanto estado de conciencia y actitud del creyente, concebida como acto y hábito, se capta mejor su relación con la idea de "diálogo".

La fe, que es "asentimiento", es decir, *estar convencido de la verdad de la revelación*, se enriquece cuando se abre al "diálogo de la salvación". Este será auténtico en el grado en que *respete* a la persona humana y su conciencia, pero debe quedar bien en claro que ha de ir unido con el *sentido de responsabilidad* para con la verdad y con el deber de una *búsqueda* sincera de la misma por cada uno. Nada más alejado del ver-

dadero método del diálogo que el indiferentismo.

En el capítulo IV trata de la conciencia de la Iglesia como fundamento de la "introducción" al Concilio. La comunidad surgida del diálogo con Dios determina la dimensión vertical de la Iglesia; la fe unida al diálogo constituye la dimensión horizontal de la Iglesia. Es imposible concebir la realidad de la Iglesia sin presuponer la realidad de Dios, de la Santísima Trinidad, la realidad de la creación, de la revelación y de la redención. Es lo que podríamos llamar el principio de integración recíproca, que nos advierte cómo las enseñanzas del Vaticano II "deben inscribirse orgánicamente en el contexto del depósito de la fe y, por ende, integrarse en la doctrina de todos los demás concilios anteriores y del magisterio pontificio" (p. 30). El principio de integración de la fe "es indirectamente el principio de identidad de la Iglesia, que torna a sus propios inicios: los apóstoles y Cristo" (p. 31).

5. *¿Qué implica la formación de la conciencia?*

Según el A., la profundización y el enriquecimiento en la fe —principio y postulado fundamental del Vaticano II— debe llevar a los cristianos a tomar conciencia de la creación, de la Santísima Trinidad y de la salvación, de Jesucristo y de la redención, de la Iglesia como pueblo de Dios, de la "historia" y de la escatología en la Iglesia. Estas cinco vías de enriquecimiento de la fe y formación de las conciencias de los creyentes forman parte, en sus mismísimas raíces, de la conciencia refleja que la Iglesia tiene de sí misma.

• Así vemos que "la conciencia de la Iglesia está unida orgánicamente con la conciencia de la existencia de Dios. creador del mundo, y a la que corresponde la conciencia de la creación" (p. 35), todo lo cual postula "obviamente la revelación de sí mismo por parte de Dios" (p. 36). Tomar conciencia de la creación es, además, tomar conciencia del mundo —"creado... por el amor de Dios" (Gaudium et spes, 2) — y del hombre.

• El Concilio une la vida trinitaria de Dios, transmitida por la revelación, y la conciencia de la salvación por parte del hombre. La respuesta a la revelación de Dios no es solamente la aceptación intelectual de su contenido, sino una actitud con la que "el hombre se abandona enteramente en Dios" (Dei Verbum, 5).

La conciencia de la salvación se vincula con la obra del Hijo de Dios, el Verbo hecho carne por la que los hombres tienen acceso en el Espíritu Santo al Padre y se hacen partícipes de la misma naturaleza divina. La verdad de un Dios que salva completa la verdad de un Dios que crea, ambas verdades profesadas por la Iglesia.

"La Santísima Trinidad se le plantea a la conciencia de la Iglesia no sólo como suprema y completa verdad que la Iglesia profesa acerca de Dios 'en sí mismo', sino también como verdad sobre la salvación a la que Dios llama e invita al hombre" (p. 47).

• La conciencia de la redención corresponde a la persona de Jesucristo y sintetiza su vida, muerte y resurrección. La redención perdura en la Iglesia y está referida continuamente al mundo y al hombre en el mundo. Se completan las reflexiones anteriores con la doctrina sobre la Madre de Cristo y de la Iglesia.

• Uno de los principales contenidos a los que está ligado el enriquecimiento de la fe es "la conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios que presupone la conciencia de la creación, de la salvación, de la redención, en la que se funda" (p. 89). Este capítulo se divide en cuatro partes: 1. "La vocación de la persona en la comunidad". 2. "Conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios *ad intra* y *ad extra*". 3. "Comunión, vínculo propio de la Iglesia como Pueblo de Dios". 4. "Koinonía y diaconía en la constitución jerárquica de la Iglesia".

Por último, tratando de la ciencia histórica y la escatología en la Iglesia como Pueblo de Dios, desarrolla el A. los contenidos conciliares de la

historia de la salvación, la evolución del mundo y el crecimiento del Reino, la escatología de la Iglesia, el significado de la santidad, y María Santísima como figura de la Iglesia.

6. *¿Qué actitudes hay que crear?*

Ya se ha visto, muy someramente por cierto, cuales son las perspectivas del enriquecimiento en la fe, incluso desde el punto de vista del desarrollo de la conciencia del creyente. Ahora debemos considerarlo desde el punto de vista de la formación de las debidas actitudes.

La fe se expresa con una determinada "actitud". "El hombre [que] se abandona enteramente a Dios" (Dei Verbum, 5) como respuesta a la revelación, testimonia la fe mediante su actitud. La actitud es un "tomar postura" a la vez que una disponibilidad para obrar de acuerdo con la postura tomada.

"El proceso de enriquecimiento de la fe... se resume.. en el desarrollo y radicación" de la actitud de "abandono de sí mismo en Dios". "El enriquecimiento de la conciencia de las personas y comunidades creyentes tiene como finalidad precisamente esa actitud; lo que debe servir, por otro lado, de verificación". Esta actitud fundamental debe estar siempre presente, como algo esencial, en todas las demás actitudes que determina la doctrina del Vaticano II. El Concilio, al indicar *"la actitud de abandono de sí mismo en Dios, toca el punto más vital y vivificante* para cuanto se refiere al proceso del enriquecimiento de la fe" (p. 165).

Desarrolla luego el Cardenal Wojtyla las actitudes que, según el Vaticano II, deben configurar el carácter existencial del católico de hoy que quiere ser hijo fiel de la Iglesia. Esas actitudes, que se compenetran e implican recíprocamente, son:

— *de misión;* la actitud misionera es la del hombre que se confía a Dios, asumiendo, con todo su ser, las misiones trinitarias en las que se actúa la revelación;

— *de testimonio,* que consiste en creer y profesar la fe, es decir, acoger el testimonio del mismo Dios y al mismo tiempo responder a Aquél con el propio testimonio. "Es la dimensión fundamental y decisiva del 'diálogo de la salvación' " (p. 167);

— *de participación* en la triple potestad de Cristo como sacerdote, profeta y rey. De manera particular trata de esta actitud el Concilio, al promover la participación en el sacerdocio de Cristo y en la liturgia, al exhortar a una respuesta coherente a la palabra de Dios, fundamento de la moral cristiana;

— *de identidad humana y solidaridad,* que "consiste no sólo en aceptar la situación del hombre en el mundo actual, sino en participar vivamente en las aspiraciones que tienen como finalidad la auténtica dignidad del hombre" (p. 225). El A. enfoca el tema de la dignidad humana a la luz de un texto del Concilio: "La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios" (Gaudium et spes, 19);

— *de responsabilidad* que "se manifiesta en una profunda conciencia del deber, que procede de la conciencia rectamente formada... [y] va a la par con la dignidad de la persona" (p. 234). Los ámbitos de esa responsabilidad son: el matrimonio y la familia, la cultura, la vida económico-social, la vida de la comunidad política y la paz;

— *actitud ecuménica,* que radica en la paternidad de Dios y busca las vías de real aproximación, sin falsos irenismos;

— *actitud apostólica,* que es vocación y misión de *todos* los cristianos, según las características propias de cada una de las vocaciones en el seno del Pueblo de Dios, lo que implica una determinada *formación,* o sea, "un configurarse de la vida que corresponda a diversas vocaciones, es decir, a diversas misiones en la Iglesia" (p. 271);

— *actitud comunitaria,* que es el conjunto de actitudes que aparecen

como específicas para la "construcción" de la Iglesia, entre las que, de manera especial, se destaca la actitud misionera.

Conclusión

Lamentablemente, los que se creen únicos adalides del Concilio Vaticano II, ignoran —con ignorancia supina— la esencia, el espíritu y lo que se requiere para llevar a la práctica el Concilio. Una vez más debemos decir que el progresismo es el principal sepulturero del verdadero progreso. Como dijera el Card. Ratzinger: "Se esperaba un salto hacia adelante, y en cambio nos hemos encontrado frente a un proceso progresivo de decadencia, que en ancha medida se ha desarrollado bajo el signo del reclamo del Concilio, lo que ha contribuido a desacreditarlo a los ojos de muchos".

Bajo el pretexto del Concilio se ha empobrecido la fe, se ha deformado la conciencia de los creyentes, empujándoselos a falsas actitudes de ninguna manera queridas por el Concilio. Así hemos visto dudar de toda verdad de fe, ir al "diálogo" apostatando, y sobre la base de una profunda crisis de identidad juzgar que todo lo de afuera de la Iglesia era bueno e imitable, por lo que aparecía conveniente convertirse al mundo. Así, también, hemos sido testigos de cómo se ha ido perdiendo la conciencia de la creación, de la Trinidad y de la salvación, de Jesucristo y la redención, de la Iglesia como misterio, y, en particular, de las realidades escatológicas. Hemos visto asimismo actitudes diametralmente opuestas a las queridas por el Concilio; no se ha buscado el abandono en Dios, sino que el nuevo pelagianismo se ha abandonado al mundo, renunciando a la misión; el testimonio se convirtió en dimisión y velación del propio Credo; la participación en la triple potestad de Cristo fue la excusa para afirmarse en el propio yo, dejándose dominar por la carne, el mundo y el demonio, para caer en actitudes anti-sacerdotales, anti-proféticas y anti-"reales"; hemos sido testigos de un gravísimo intento por reducir al hombre a la inmanencia, que se identifica con el drama del humanismo ateo, y a una predicación reducida tan sólo a la proclamación de los derechos; el auténtico ecumenismo se convirtió, para muchos, en irenismo, sin apelación a la conversión interior, y con la apariencia "de que casi nada se diferencia" (p. 261); el abandono de la sólida formación condujo al enfriamiento del ardor apostólico, y la polarización de actitudes, al margen del Magisterio auténtico, a la anarquía eclesial.

Quiera Dios que la lectura de este libro ilumine las inteligencias, y que la aceptación sincera de la *fe, conciencia* y *actitudes* que quiso el Concilio, sea una realidad para progresistas e integristas, de modo que renunciando a interpretaciones subjetivas del Concilio, "se abandonen a sí mismos en Dios", y así, en la verdad, edifiquen la Iglesia para gloria de Dios y santificación de los hombres.

P. CARLOS MIGUEL BUELA

STEFAN WYSZYNSKI, *Diario de la Cárcel*, Ed. Católica, Madrid, 1984, 316 pgs.

Hace años, bajando de uno de los hermosos cerros de la zona de Bariloche, le comentaba al actual médico Javier Sorondo que para mí dos de las grandes columnas de la Iglesia, en esta última parte del siglo XX, eran los Cardenales Mindszenty (Primado de Hungría) y Wyszynski (Primado de Polonia). Recuerdo haber comentado también una información que me había dado el querido Padre Meinvielle: "El segundo de Wyszynski —me decía—. . . (aquí un apellido que no recordaba), arzobispo de Cracovia, es tan firme y tan luchador como él". Ese segundo sería, después, Juan Pablo II.

Pues bien, así como ya habíamos tenido la dicha inmensa de ser edificados con las memorias de Mindszenty, ahora hemos tenido análoga

experiencia con este libro de Wyszynski. (Ojalá dentro de poco podamos decir lo mismo de las memorias de los Cardenales Slipyj (Ucrania) y Stepinac (Croacia).

El presente libro incluye los apuntes que el Cardenal fue escribiendo durante su estadía en la prisión, desde el 25 de septiembre de 1953 al 8 de octubre de 1956, en Rywald, Stoczek, Prudnik y Komancza, sin la intención de que saliesen publicados en un libro. ¿Qué decir? Hay apuntes —como en este caso— que valen más que muchísimos libros. ¡Qué grande debe ser la Iglesia católica para engendrar semejantes hijos! Es la primera exclamación que brota de los labios y del corazón.

Son páginas fascinantes, que no se leen, sino que se devoran. Uno no sabe qué admirar más, si el alma profundamente contemplativa del A., su piedad mariana altamente mística, o la obra del Espíritu Santo en su alma tan sacerdotal, purificándola gradualmente, como puede apreciarse al paso de las páginas.

Al mejor estilo de San Pablo es uno de los tantos gloriosos "captivus Christi", que supieron hacer de sus cadenas, peldaños celestiales para ir subiendo siempre más hacia la pura unión con Dios.

Llenan de gozo sus juicios tan certeros acerca de sus carceleros, de las personas del régimen comunista, de las circunstancias de su prisión, e, incluso, de los errores de sus colegas en el Episcopado.

Uno queda anhelando poder enfrascarse en sus otros libros y, en especial, sus escritos sobre "los Juramentos de Jasna Gora", redactados en prisión el 16 de mayo de 1956, y "La Novena Mayor", elaborada a partir del 1º de agosto del mismo año. Si ahora toda Iberoamérica se apresta a celebrar la novena de años preparatoria del Quinto Centenario de la evangelización de nuestro continente es porque los que la han ideado supieron inspirarse en la genial intuición pastoral del Cardenal Wyszynski.

Su lucha fue titánica contra el régimen comunista y contra los comunistas infiltrados en la Iglesia que "en brazos del mal, se ponen de rodillas ante el demonio. ¿Qué es lo que tienen de progresistas? Su capacidad de sucumbir a la más mínima tentación es el signo de su progresismo. ¿Me afecta mucho? Nada" (p. 268). Clara alusión al Movimiento PAX, capitaneado por Boleslao Piasecki, que contaba en la Europa occidental con una cabeza de puente en "Informations Catoliques Internationales" dirigida por Georges Hourdin, y que contó por aquí, en su momento, con la complicidad del P. Jorge Mejía, director de la revista "Criterio". En un importante documento dirigido, a través de la Secretaría de Estado Pontificia, al Episcopado francés, el Cardenal Wyszynski denunció con valentía la tarea quintacolumnista de los progresistas de PAX.

Nuestro admirable Cardenal fue absolutamente fiel a su lema episcopal "Soli Deo" (cf. p. 290) que supongo tomó de la Biblia (cf. Deut. 32, 12). Para prueba basta un botón. "La púrpura de la Iglesia a la que aspiras es la púrpura de Cristo ante Poncio Pilato. Te pesará mucho llevarla sobre los hombros", escribe citando a un autor. Y agrega: "El primer solideo lo llevó Cristo, aquella corona de setenta espinas que martirizaban su cabeza sagrada. Mi solideo es símbolo de la cabeza de Cristo inundada de sangre. El primer manto de púrpura respondía al menosprecio del populacho. Y así como la cruz se ha convertido en gloria de la Iglesia, la púrpura, gloria de sus hijos, sigue simbolizando la sangre de Cristo. El ministro Bida ha regalado mi manto de púrpura, ofrenda del clero polaco de Roma, a un teatro para que los actores puedan parodiar a los cardenales" (p. 272).

Peregrinando junto con varios sacerdotes y seminaristas al Santuario de la Virgen de Sumampa (Santiago del Estero), un joven sacerdote polaco que allí se encontraba, y que había tenido trato personal con el A., nos dijo: "Era un

rey". Es la impresión que nos queda luego de la lectura de este libro. ¡Quiera Dios conceder a la Iglesia en la Argentina purpurados así! ¡Qué grande es la Iglesia para engendrar, aun en épocas de crisis, hijos de esta talla!

P. CARLOS MIGUEL BUELA

LEONARDO CASTELLANI, *Las ideas de mi tío el cura*, Excalibur, Buenos Aires, 1984, 233 pgs.

"Una nación hija de Castilla no puede subsistir sin castillos" (p. 131). Bueno, pero nosotros lo tenemos a Castellani que es una fortaleza para la vida intelectual. Y el que se pasa de este castillo corre el riesgo de ser vencido. Porque Dios manda regalos para que los aceptemos y los argentinos no hemos tenido demasiados ejemplos de "grandes varones de Iglesia que dieron su luz a la patria" (p. 200).

Y basta. Con lo dicho basta y sobra. En realidad, esta recensión podría limitarse a cinco palabras: *Salió un libro de Castellani.* Al que lo conoce, con eso basta. Y al que no lo conoce... Pero, pregunto yo, ¿se lo conoce a Castellani? Muchas veces, me da la impresión de que no. Entiéndase bien, que se lo "mal-conoce" como dicen los franceses. Porque es ágil lo tildan de superficial, porque gracioso lo acusan de frívolo, porque valiente, de irreverente, y así sucesivamente. Esa es una clase de enemigos que el cura se ganó. Pero hay más. Están los que lo leen "para pasar el rato", están los que beben en sus libros pero jamás lo citan (también para eso —aún hoy, y quizás más que nunca—, hay que ser valiente) y están los que lo leyeron alguna vez y que hoy reconocen ese hecho como un "pecado de juventud". Pero, en fin, no estamos con ánimos lúgubres. "Ya te dije antes que todo hombre nacido, al menos en su vida, ve un milagro" (p. 95). Tengo para mi que este libro "nuevo" de Castellani es mi milagro.

Lo de "nuevo" va entre comillas porque casi todo fue oportunamente publicado en diferentes revistas entre los años 1933 y 1945. En la página 14 está el detalle de las revistas que presentaron cada trabajo por primera vez.

Casi todos nosotros hemos tenido la gracia (o desgracia... asigún) de tener un tío cura. Y Castellani no es excepción. Aunque, dice, "algunos lectores me han hecho el agravio de dudar de la existencia de mi tío" (p. 94). Supongo que se duda del personaje por lo conveniente que le resulta al Padre: no precisamente parco en sus dichos, ¡imagínense las cosas que dice su tío! Claro que el bueno del A. pide disculpas por los exabruptos, "si para hacer eunucos Dios bajara a la tierra, mejor se podía haber quedado donde estaba —dijo el bárbaro de mi tío en Catamarca" (p. 31). Y no les digo nada cuando sobrino y tío se ponen a charlar:

—¿También hay jesuitas malos, según usté? pregunta nuestro Jerónimo del Rey. Y el tío contesta,

—¡Puede haberlos! (p. 53).

Sería tedioso y abusaría de la paciencia del lector si reseñara sistemáticamente cada uno de los trabajos. Pero intentaré decir en pocas palabras de qué trata. Es un Castellani joven, sufrido ya —a no dudarlo—, pero menos que en los años siguientes. Es un Castellani en Europa o recién venido, con ese aire de viajero inteligente, observador perspicaz y estudiante encarnizado. Es un Castellani en gran forma, atlético, joven, con ganas. Es la prefiguración del Gran Teólogo que leemos en "Las Parábolas de Cristo" (¡quién lo reeditara por amor de Dios!) o "El Apokalipsis de S. Juan" de años posteriores.

Siempre le preocupan los mismos temas: el fariseísmo, sobre todo el que se cuela en la Iglesia; la segunda venida de Cristo; la cuestión políti-

ca en términos de educación, prensa y doctrina social. Ya se lo ve debatiéndose con los mitos modernos, la "democrassia" ("insociedad de irresponsabilidad ilimitada" —p. 193—), los asuntos literarios, Chesterton, Claudel, Spengler. Se lo ve también con el mismo entusiasmo que hallamos en "Conversación y Crítica Filosófica" por el Maritain original. Y, claro, la cuestión judía. En esto insiste de manera especial, intuyendo tal vez que el hecho judío pasaría a la brevedad por un nuevo baño de sangre. Es fácil decirlo ahora, después de la Segunda Guerra Mundial. En 1933 no lo vio nadie. Ni siquiera los judíos, los del "culto tenaz y desesperante" (p. 192).

El libro fue un hallazgo providencial del P. Buela.

Magníficamente editado con pocas erratas (no encontré más que dos), con una espléndida portada de muy buen gusto. La tipografía es buena, el papel excelente.

Es el Castellani de la juventud, leído treinta, cuarenta, cincuenta años después.

Gracias a Dios.

SEBASTIÁN RANDLE

CHARLES WILLIAMS, *La Noche de Todos los Santos*, Ed. Teorema, Barcelona, 1984, 286 pgs.

A casi cuarenta años de su muerte, ocurrida en 1945, se edita esta traducción de la última novela de Charles Williams, aparecida en el año de su muerte, y no en 1937, como erróneamente se lee en la solapa posterior del volumen que comentamos. En realidad fue escrita entre 1943 y 1944, dato importante a tener en cuenta, pues en esos años (desde 1939, en que la Oxford University Press lo traslada de Londres a Oxford) el A. es uno de los más asiduos concurrentes a las informales reuniones de los Inklings, donde se une a C. S. Lewis y a Tolkien. Junto con éstos constituye el núcleo de los que alguien llamó "los cristianos de Oxford".

Es opinión comúnmente admitida que Williams tenía una personalidad muy fuerte, la que no se traduce acabadamente en sus escritos. Su influjo se hacía sentir sobre todo en el trato directo, que cautivaba en general a sus interlocutores, como lo atestiguan, entre otros Lewis, Dorothy Sayers y T. S. Eliot. Más cauteloso por cierto resultaba Tolkien, quien sin duda lo apreciaba pero sin la exaltada admiración que le profesaran los otros. ¿Tal vez recordara lo que dice un personaje de su ciclo del anillo: "No te entrometas en asuntos de magos"? La comparación es tentadora, pero no la creemos exacta. Más bien podemos pensar que el sólido catolicismo de Tolkien no se veía tan deslumbrado por el universo de Williams, y que su imaginación discurría por otras sendas; aun en la brumosa región de lo preternatural, Tolkien, contra lo que insinúan ciertos críticos apresurados, vio tantas cosas como Williams, si no más.

Williams era un anglicano, cuyo rasgo dominante era una notable sensibilidad para la incidencia de lo sobre o preternatural en lo cotidiano. Se nos dice de él que parecía vivir en la franja fronteriza entre el mundo y el trasmundo. Como tantos otros de su tiempo —y el nuestro—, insatisfecho con la chata atmósfera positivista, se aproximó al resbaladizo ámbito del ocultismo, llegando a frecuentar la organización "Golden Dawn", donde recalaran también personajes como W. B. Yeats, A. E. Waite y Aleister Crowley, nada menos. Cristiano convencido y predicante, estudioso de la magia, autodidacta en buena parte, poeta, dramaturgo y crítico literario, conferencista y profesor no convencional, el A. presenta numerosas facetas y resulta un prometedor tema de estudio para quien, desde el catolicismo, quiera encararlo a fondo. La Introducción de este volumen, a cargo de T. S. Eliot, tran-

sida de elogio y admiración, valiosa sin duda, resulta insuficiente para el lector común.

Williams es un autor oscuro. Sus obras no pasaron de un entusiasta pero nunca muy vasto círculo de lectores. La traducción que comentamos no ayuda demasiado, como tampoco algunos descuidos tipográficos. Y como era de esperar, viene inserta en una colección de la típica "ciencia-ficción-oculta" al uso. No es un libro para todos, pese a Eliot. Encontramos las tesis centrales del pensamiento del A. que tanto entusiasmaban a sus admiradores pero que no sorprenderán a quienes hayan abrevado en la buena tradición católica: la "co-inherencia" y la "sustitución", que nosotros conocemos bien por la Comunión de los Santos y la denominada "Teología Romántica" que se orienta por el lado de la cuarta vía de Santo Tomás. Pero en un mundo protestante las cosas son diferentes. En la narración hay un comercio con los muertos que intervienen en los asuntos de los vivos, hay "magia negra", y hay una muy fina evocación del Bautismo. Hay interesantes estudios psicológicos, que remiten a la obra de Lewis, en particular a *El Gran Divorcio*, así como es imposible no detectar el parentesco espiritual existente entre la Evelyn de Williams y la Peggy de un menos conocido cuento de Lewis, "The Shoddy Lands". Las especulaciones en torno a la relación del alma y el cuerpo luego de la muerte pueden ser aventuradas, pero dan lugar a uno de los más felices pasajes de la novela: "Como recién llegadas a ese otro mundo, pudieron olvidar sus cuerpos, pero sus cuerpos eran su pasado y parte de ellas y eso no se olvida. Así que, más pronto o más tarde, estos seres espirituales volverían a desear fuertemente estar curados de su pérdida por completo. Pero esto no podrían hacerlo hasta que todo el tiempo conocido fuera redimido, y cuando el hambre llegara a ellos, los benditos resistirían sonriendo y fácilmente, sabiendo de buena fuente que el tiempo no era para ellos más que una demora inesperada antes de la cena en casa de un amigo" (p. 215).

En fin, una obra que puede recomendarse con reservas, cuya publicación en castellano señala la persistencia del interés en autores que merecen mejor suerte y que requieren, sobre todo, ser debidamente estudiados por la crítica católica.

JORGE N. FERRO

CIRO M. BRUGNA, *Grandezas Cristianas*, 5ª ed., Buenos Aires, 1982, 85 págs.

Todo el recuerdo querido de aquellos viejos catecismos de preparación a la Eucaristía aflora con la lectura del librito del P. Brugna. Claro se ve que el A. ha procurado como logro mayor el entregar una obra capaz de formar a la vez que edificar espiritualmente a los fieles. Ya en el prólogo trasunta su deseo de que los lectores "entrevean, vislumbren —más allá del mundo material— los Inmensos Misterios que les pertenecen". Y enfatiza: "¡Ojalá los saboreen! Son las Grandezas Cristianas". A lo largo de diecinueve capítulos va desgranando sus reflexiones sobre Cristo y María, la Iglesia y los Sacramentos; particularmente sustanciosas resultan sus meditaciones acerca de la Cruz y la esencia del Amor y la Eternidad, todo escrito en un lenguaje claro, sencillo, comprensible aun para el lector más simple; a ello apunta, evidentemente, por afán didáctico, fruto, sin duda, de su experiencia pastoral que confirma el aserto de Benedicto XV: "La Religión teme un solo enemigo: la ignorancia". Delicadas viñetas ilustran los diversos temas, cerrándose el presente libro con una síntesis apologética donde se pueden encontrar citas de San Ambrosio, San León, Santa Teresa, Claudel, Cervantes, Papini, entre otros.

Pequeño por su formato, es este opúsculo grande por su contenido, y tiene la virtud de exponer las verdades de la Fe de una manera precisa y categórica, algo que no abunda en estos tiempos en los que tanta

presunta "catequesis", confusa y claudicante, ha sentado sus reales en lo que a formación religiosa se refiere. No aparecen aquí encuestas ni cuadros esquemáticos, no hay espacios para completar ni hacer "collages", ni requiere su uso de guías o guiones complementarios. Pero está lo esencial, cumpliéndose estrictamente lo que San Pío X ordenaba a su Vicario en Roma, Cardenal Respighi, al prescribir el uso de su famoso Catecismo: "que exponga de un modo claro los rudimentos de... aquellas divinas verdades con que debe informarse la vida de todo cristiano". A ello se atiene este salesiano que desde su lejana parroquia en el sur neuquino desarrolla tan notable apostolado docente.

Obra, en suma, que nos recuerda la profunda verdad que encierran aquellos viejos versos siempre actuales: "En esta vida emprestada / el buen vivir es la clave; / al final de la jornada / aquel que se salva, sabe / y el que no, no sabe nada".

Y un dato concreto para finalizar: esta obra puede ser solicitada en la Parroquia San José, de San Martín de los Andes.

ISMAEL R. POZZI

MARCELO SANCHEZ SORONDO, *Aristotele e San Tommaso*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, Roma, 1981, 100 pgs.

El autor de este ensayo se propone confrontar el pensamiento de Aristóteles con el de Santo Tomás en dos aspectos concretos, a saber: la noción de *Absoluto* y la noción de *materia prima*. En rigor, la intención de la obra que comentamos es más amplia. Se trata de confrontar *toda* la Metafísica del Estagirita con la del Doctor Común. En consecuencia, estas páginas son un adelanto de futuras y promisorias investigaciones.

Una buena parte de la Escuela Tomista ha considerado siempre el pensamiento de Santo Tomás casi exclusivamente en relación con el de Aristóteles. Esta visión, que reduce la Filosofía tomista a una versión ampliada y enriquecida de la de Aristóteles, pero en sustancial y fundamental solidaridad con ella, es puesta a crítica por el autor. Según él, Santo Tomás desborda esta perspectiva. *"E necessario approfondire la ricerca per avere la certezza che San Tommaso non è interpretabile all'interno di tale prospettiva, perchè è troppo grande per essa"* (p. 15). La obra de Tomás de Aquino tiene un desarrollo interno. Su lectura exige un método genético-crítico que sea capaz de desentrañar la intuición original y propia del sistema. Tal intuición es la del ser como acto, el *esse*, que en la ontología de Tomás de Aquino —surgida en el clima especial de la Revelación— adquiere un peso y un vigor metafísicos que le son característicos. A tal punto, que como bien recuerda Sánchez Sorondo, hay un momento en que Santo Tomás es aristotélico; pero hay otro —y este es el momento más propio del tomismo— en el que ya no lo es más.

El autor inicia su análisis partiendo de la noción de *acto*, noción común a Aristóteles y a Santo Tomás pero que en este último sufre una transformación radical, un *capovolgimento* según la feliz expresión itálica. El Filósofo liga la forma al acto y el acto a la forma, de tal modo que el acto, respecto de la forma, no tiene una ulterior posibilidad de emergencia. Santo Tomás, en cambio, realiza una operación "elevante" del acto, el cual sólo cuando se lo piensa como ser *(esse)* reivindica su absoluta prioridad sobre cualquier forma, forma que resulta, así, potencia en relación al *esse* o *actus essendi*. En la Metafísica aristotélica el ente es sustancia y el acto de la sustancia es la forma. En Santo Tomás, el ente tiene un significado fuerte y se dice ente en sentido propio solamente la sustancia, pero la sustancia subsiste en su realidad en virtud del *esse*. La sustancia es el sostén del *esse*.

Esta noción capital del *esse* no está en Aristóteles. Es la gran originalidad de Santo Tomás, originalidad que mana directamente de la Revelación Cristiana, Revelación que introduce un dato desconocido para la Filosofía pagana: la de un Dios Creador y, consecuentemente, la de un Universo creado. Gilson, con erudición notable y singular genio metafísico, ha puesto en evidencia esta radical novedad del tomismo. Cornelio Fabro —sin duda uno de los nombres más brillantes de la Escolástica actual— ha hecho lo propio dentro de una línea de investigación y reflexión filosófica convergente con la de Gilson en cuanto a rescatar de su eclipse las tesis capitales del tomismo. El Padre Sánchez Sorondo se suma, ahora, con este trabajo, a la labor de estos grandes escolásticos haciendo —como ellos— gala de una hermenéutica novedosa y fecunda.

Como dijimos al principio, los dos puntos sobre los cuales proyecta el autor la noción tomista del *esse*, son la idea de *Absoluto* y la noción de *materia prima*. ¿Cuál es la noción aristotélica de *Absoluto?* Para entenderla debe recordarse que, según Aristóteles, el principio del acto por esencia se aplica a todo intelecto, incluso a Dios. En toda sustancia intelectual no hay otro acto que su forma que es la de ser, justamente, una sustancia intelectual; en el caso del Intelecto Divino este Acto es el Acto del Pensamiento de su Pensamiento. La idea aristotélica de *Absoluto* es, en consecuencia, la de un Pensamiento que se piensa a Sí mismo en la plenitud de su Acto. Pero Santo Tomás rechaza esta aplicación del acto por esencia a las formas intelectuales, "*e procedendo oltre il Filosofo (che non conosce l'esse come atto) applica detto principio unicamente al* esse *così che lo* Esse Ipsum *diventa il vero nome di Dio*" (p. 48). La transformación tomista de la noción de acto y la posibilidad de la emergencia del *esse* como acto de la forma convierte, pues, el Absoluto aristotélico —*Nous Noetós*— en el Absoluto tomista —el *Ipsum Esse.*

En lo que concierne a la cuestión de la *materia prima*, Sánchez Sorondo señala también de qué modo el *esse* tomista transforma su noción misma. Santo Tomás rescata esta noción de la aporía en que la mantiene Aristóteles. Para éste, la materia prima es una noción negativo-dialéctica; es aquello no determinado, no determinante, no es sustancia, no es cualidad. Ni siquiera es la negación de estas categorías. "*Dunque* —concluye Sánchez Sorondo— *la nozione di materia prima aristotelica è negativo-dialettica, ed anche —al dire di N. Hartmann— aporetica... San Tommaso, invece, ...puo far uscire la nozione di materia aristotelica dalla sua aporeticità riportandola alla luce dell'ente proprio con la sua nuova nozione di essere (esse) por una via strettamente metafisica, e cioè con l'argomento della partecipazione che il Filosofo critica, ma che l'Angelico assume, reinterpretandolo, nella sua metafisica*" (p. 66).

El Padre Sánchez Sorondo ejerció su actividad docente en la Pontificia Università Lateranense, en la Universidad Pontificia de Salamanca y en nuestra Universidad Católica Argentina. Doctorado en Roma con una magistral tesis acerca de *La Gracia como participación de la Naturaleza Divina según Santo Tomás de Aquino* (Salamanca, 1977), sus escritos se caracterizan por un estilo claro, conciso, de gran rigor científico. Por la trascendencia de sus temas y por el incuestionable valor de sus investigaciones esperamos con vivo interés sus futuros trabajos.

MARIO CAPONNETTO

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Comentario de la Etica a Nicómaco*, Ed. CIAFIC, Buenos Aires, 1983, 607 pgs.

El Centro de Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC) presen-

ta en este volumen, vertido por primera vez al castellano, el texto íntegro del comentario de Tomás de Aquino a los diez libros de la Etica Nicomaquea *(In Decem Libros Ethicorum ad Nicomachum Expositio)*. La traducción y la nota preliminar pertenecen a Ana María Mallea, prestigiosa investigadora de dicho Centro, quien ha hecho con este trabajo un valioso aporte a los estudios filosóficos en nuestro medio.

Resulta, en efecto, importante y oportuno acercar al hombre de hoy un texto como el que tenemos a la vista. La decadencia de los estudios clásicos, la difundida ignorancia del latín (aun en personas de nivel universitario e investigadores) y un extendido prejuicio que relega sistemáticamente al desván de los arcaísmos a los filósofos medievales, han alejado a los estudiosos actuales de la filosofía de Santo Tomás. Sin embargo la vigencia y la actualidad del pensamiento tomista, así como la belleza que lo inhabita, se imponen a quien intenta la tarea, siempre fructífera, de abordarlo. La perennidad del Doctor Angélico es la de la propia Filosofía. Pero a menudo esta perennidad es mal interpretada. Se supone que ella implica un inamovismo, una suerte de parálisis o de fijismo impuesto a la labor filosófica. Nada más inexacto. La Filosofía Perenne es tal porque perennes son sus principios; pero ello no significa que sus conclusiones se hayan agotado. La empresa de elegir libremente tales principios y, a través de su desarrollo intrínseco y de su vivo dinamismo, abordar la cotidiana aventura del conocimiento, una empresa así, no puede declararse jamás agotada. En cambio, cerrarse —voluntariamente o no— a la asunción de los principios de la Filosofía Perenne puede llevar (y de hecho ocurre) a la esterilidad y al fracaso de muchos empeños filosóficos.

Pero, como dijimos al principio, muchas barreras separan al estudioso de nuestros días de las fuentes originales del pensamiento clásico. Desde luego que esto no se aplica al erudito ni al especialista pero sí a muchos que tienen la responsabilidad, desde la posición de una determinada ciencia particular, de elaborar una noción del hombre que ilumine sus propios campos científicos. La preocupación por el hombre es, actualmente, el rasgo característico de numerosos estudiosos de las ciencias particulares. De la Psicología a la Medicina, de la Sociología a la Política, se busca una "antropología". Se la busca con afán, es cierto; pero no siempre se acierta con el camino. Ana María Mallea ha entendido esta problemática y al tiempo que se ha dispuesto con su traducción eliminar una de esas barreras a las que aludíamos ha señalado con precisión la actualidad del texto que presenta. "Es asombrosa —escribe— la anchura, la abundancia y profundidad que en torno al hombre se descubren en este *Comentario*, convirtiéndose por esto en una obra de entera actualidad" (p. XI).

La mano maestra de fray Tomás conduce al lector a lo largo de los diez libros aristotélicos: desde el Libro Primero que define la *eudaimonia* como el fin del hombre hasta el Libro Décimo cuya conclusión es que la felicidad suma no es otra cosa que la Sabiduría —conclusión que el propio Santo Tomás subraya con su comentario: "...a quienes más contemplan más les compete ser felices, y no por accidente, sino por la contemplación misma, que es honorable por sí misma. De donde se sigue que la felicidad es propiamente una cierta contemplación" (In X Ethic, lect. XII, 2125)— hay toda una ascensión, un vuelo de la inteligencia que nos lleva a contemplar desde su máxima altura el misterio de la creatura humana. De allí la inagotable fuente de auténtica *antropología* que mana de este texto venerable, hoy, felizmente, al alcance de muchos.

La composición de este *Comentario* se ubica, según algunos críticos, en el llamado primer magisterio italiano de Santo Tomás (que abarca el período comprendido entre 1259 y 1268) alrededor del año 1261 ó 1262. Para otros críticos la compo-

sición del *Comentario* se situaría hacia 1265 ó 1266 (Mandonnet, por ejemplo). En el catálogo de las obras de Santo Tomás que precede a la versión española de la *Summa Theologiae*, de la editorial BAC, debido al Padre Santiago Ramírez, la obra está situada hacia el año 1269, es decir en el llamado segundo magisterio parisiense del Santo. De todos modos, pese a la disparidad de los críticos respecto de la fecha exacta de su composición, hay unanimidad en señalar la excelencia de esta obra, excelencia que comparte con el resto de los *Comentarios* que el Santo Doctor dedicó a los libros del Filósofo. Es sabido que Santo Tomás se procuró las mejores y más fieles traducciones latinas de Aristóteles gracias al trabajo minucioso y monumental de su amigo y hermano en religión Padre Guillermo de Moerbeke, Penitenciario del Papa e insigne helenista cuyas traducciones fueron realizadas sobre magníficos originales griegos como concuerdan hoy todos los críticos (Cfr. Grabmann, M.: *Guglielmo di Moerbeke OP, il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, 1946).

A pesar de que existe una edición crítica de este *Comentario* (la versión presente está hecha sobre la antigua edición Marietti) y, en consecuencia, se conoce con exactitud el texto aristotélico utilizado por Santo Tomás, la traductora ha optado por suprimir este texto en la suposición de que el comentario de Santo Tomás posee suficiente autonomía y que el primero resulta, de este modo, prescindible para la cabal comprensión del segundo. Creemos que esta opinión es, al menos, discutible. Sin negar autonomía y densidad propias al texto tomista pensamos que la presencia simultánea del texto aristotélico facilita la lectura y comprensión de Santo Tomás. Este inconveniente se hubiese evitado si en lugar de traducir la versión latina que trae la edición Marietti se hubiese optado por la versión crítica definitiva del original latino hecha por la Comisión Leonina. No obstante, nada de esto resta mérito a la encomiable labor de la traductora. Su traducción es correcta. Ana María Mallea ha sabido adaptar las resonancias latinas al ritmo propio de nuestra lengua y ha sabido transmitirnos con fidelidad el estilo preciso y fecundo del Doctor Angélico, "*stylus brevis, grata facundia; celsa, clara, firma sententia*" como reza el *Breviarium Ordinis Praedicatorum* en la fiesta de Tomás de Aquino.

MARIO CAPONNETTO

JUAN DE MIGUEZ, *Ante las puertas*, Ed. privada, 1984, 228 pgs.

En esta época de general mediocridad no puede uno menos que sentirse reconfortado ante la aparición de una buena novela, más aún si ésta es católica y patriótica, y la que nos toca presentar lo es cabalmente.

Creemos que, tal como lo afirma Vintila Horia en su breve y sustanciosa carta transcripta al comienzo del libro (cf. p. 4), estamos en presencia de "una de las mejores novelas católicas que haya leído últimamente"; pensamos además que es una de las mejores que se hayan escrito en nuestro suelo, ya que con trazos maestros nos ofrece una radiografía de la crisis que recientemente sacudiera (y que bajo formas diversas aún sacude) a la Iglesia y a nuestra Patria. Crisis que por abarcar todo el mundo cristiano, hace que "el tema y los personajes sean no sólo argentinos, a pesar de la situación local en que se los hace vivir, sino ecuménicos por así decirlo" (carta cit., p. 4).

Céntrase el tema de la novela en la situación religioso-política vivida en nuestro país aproximadamente entre los años 1968 y 1976, con especial referencia al avance del progresismo en la Iglesia y sus derivaciones y contactos con la guerrilla marxista. El relato, fundamentalmente valioso por su profundo aná-

lisis y penetración de una historia tan reciente, se caracteriza por la agilidad en el desarrollo de su trama, sin excluir una dosis importante de suspenso.

Al encontrarnos con los personajes se tiene la sensación de haberlos conocido o tratado, dado el carácter paradigmático de los mismos. Tal el caso de diversos sacerdotes y religiosas que desde dentro socavan la Iglesia, algunos incluso de buena fe, seducidos por los cantos de sirena del mundo moderno, como la Hna. Ana o el P. Pedro, quienes creyendo que la caridad los empujaba fundamentalmente a solidarizarse con las requisitorias de los grupos marxistas que aparentemente abogaban por los derechos de los pobres, acabaron enrolándose en dichos grupos y apartándose de la Iglesia. Asimismo están quienes permanecen crucificadamente fieles tales como la Hna. Emilia, o los padres Nicasio o Agustín. Este último, en uno de los diálogos finales, desarrolla una interpretación de nuestra época que vale la pena transcribir: "Nuestro tiempo, José, este que nos ha tocado, ha relativizado nuestras vidas, ha difuminado nuestros recuerdos impidiendo que se estructuren acompasadamente según el ritmo de los días y de las horas... Somos seres sin estructura temporal, padecemos de 'rapidación', de intemporalidad, nuestro tiempo resulta como explosiones en la oscuridad tras largos períodos de silencio que se quiebran sin ritmo fijo. Siempre distinto y aparentemente insólito, en realidad retorna indefectiblemente sobre sí mismo, pasan demasiadas cosas, que son las mismas, porque no hay progreso para nosotros; nos hundimos en una crisis que se ahonda a sí misma en espiral... Nuestra última charla es de otro siglo, y es de ayer, podríamos recomenzarla exactamente donde la dejamos: la crisis de la Iglesia, la crisis de la patria, la desilusión de nuestras vidas..." (pp. 200-201).

Los personajes laicos se hallan en una difícil posición, ante una situación política decadente en que la izquierda marxista no es combatida como debiera serlo por las autoridades de la Nación, y además queriendo ser fieles a una Iglesia que muchas veces en la persona de sus pastores los margina e incluso persigue. Esto se refleja claramente en la figura de un profesor universitario, Andrés, quien reclama de un sacerdote amigo una actitud más combativa frente al ataque modernista: "Nos están haciendo irrespirable la atmósfera de esta nueva y opresiva Iglesia en mutación... Pero son ustedes los que deben hablar frente a los Schilleebeech, los Küng, los Rahner o los Congar..." (p. 56).

Deben también destacarse las bellas descripciones de distintas regiones de nuestro país, las caracterizaciones sumamente logradas de los diversos personajes, los diálogos fluidos, todo lo cual contribuye a que seamos atrapados por la trama de la novela y nuestra atención resulte cautivada con fuerza cada vez más arrolladora a medida que avanzamos en su lectura.

La novela "Ante las puertas" es una novela propiamente *teológica*, escrita por alguien que conoce a la Iglesia, que la ama entrañablemente, que le duele la Iglesia, escrita desde adentro, no desde la vereda de enfrente. En ella no sólo encontramos la clave de muchas de las cosas que hoy vivimos, sino que también nos ayuda a descubrir en nuestras actuales circunstancias la mano providencial de Dios, acrecentándose así nuestra esperanza sobrenatural.

Quisiéramos terminar con dos sugerencias. La primera, una digna edición para esta gran novela, pues la que se nos ofrece hoy la desmerece, por lo que invitamos a alguna editorial católica a honrarse con su publicación.

La segunda, a su autor, para que siga ofreciéndonos libros que, como el presente, nos ayuden y alienten a combatir lúcidamente por Dios y por la Patria.

HERNÁN GONZÁLEZ CAZÓN